

مجلة ربع سنوية – العدد الثامن والعشرون – يناير ٢٠١٧

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية





SPecial Projects
إدارة المشروعات الخاصة

الفهرس

المشرف العام
إسماعيل سراج الدين
مدير مكتبة الإسكندرية

رئيس التحرير
خالد عزب

سكرتير التحرير
سوزان عابد

المراجعة والتصحيح اللغوي
محمد حسن

التصميم والإخراج الفني
خالد مصطفى

الإسكندرية، يناير ٢٠١٧





في العدد الجديد من مجلة ذاكرة مصر، ومع بداية العام الثامن من عمر المجلة نحاول جاهدين أن نتطرق إلى موضوعات وقضايا جديدة، ونطرق أبوابًا ظلت لفترات طويلة موصودة أمام الباحثين والكتَّاب. آملين أن ننشر المزيد من الموضوعات الجيدة والمميزة على مدار أعداد العام الحالي.

جاءت البداية في هذا العدد بمقالات مترجمة عن لغات مختلفة، تطرق فيها أصحابها إلى موضوعات مُشَوِّقة ومنها الطباعة بالقوالب الخشبية التي ظهرت واُستُخدمت على استحياء بجانب النسخ اليدوي للكتب والوثائق. الأمر الذي مهد فيما بعد لاستخدام الطباعة بشكلها المعتاد اليوم. وذلك من خلال نماذج لبعض القوالب الخشبية التي اُستُخدمت لطباعة بعض النصوص العربية، كما سيتضح في الصفحات القادمة. ومقال آخر عن التصوف وزيارة قبور المتصوفين والتشفع بهم في المجتمع المصري.

هذا بالإضافة إلى الأبواب الثابتة والموضوعات المتنوعة، التي نحاول من خلال اختيارنا لها أن نلقي الضوء على صفحات وأماكن وأحداث كثيرة من التاريخ المصري. آملين أن يكون الجهد المبذول من شباب الباحثين وكبار الكتَّاب محل إعجابكم وتقديركم. وعلى وعد بالمزيد من الموضوعات والأعداد الخاصة التي اعتدنا أن نصدرها كل عام. وفي الختام نكرر حرصنا على إرضاء جمهور مجلتنا التي نعتز دائمًا بمراسلاتهم وتعليقاتهم، ونحاول جاهدين أن نحقق ما يرضيكم.

خالد عزب
رئيس التحرير

موسسة مصر
MISR ORGANIZATION

مشروع طلعت حرب الاقتصادي
رؤية الأمير شكيب أرسلان

الدكتور محمد فوزي رحيل

مقدمة

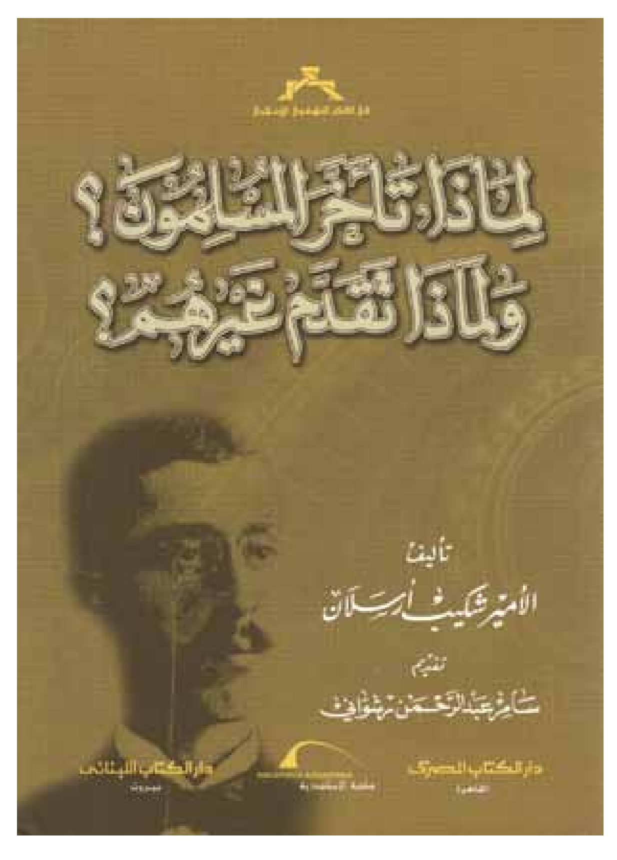
يعد شكيب أرسلان من أشهر الكتاب العرب في النصف الأول من القرن العشرين، تلك الفترة التي عانت فيه جل البلاد العربية والإسلامية من نير الاستعمار الذي كرَّس جهوده للحفاظ على تبعية هذه المستعمرات، من خلال ربط اقتصادها باقتصاد البلاد الأوروبية مما يضمن استمرار التبعية لأطول فترة ممكنة. حمل شكيب وعدد من الكتاب العرب والمسلمين مهمة إيقاظ همة الشعوب الواقعة تحت هذا النير من خلال كتابة سلاسل طويلة من المقالات في المجلات والجرائد في البلاد العربية والإسلامية بل والأوروبية، ومن ثم، لم يكن من الغريب أن يهتم شكيب أرسلان بتجربة طلعت حرب للنهوض بالاقتصاد المصري بغية الفكاك من تبعية الاقتصاد البريطاني.

من هو شكيب أرسلان؟

وشكيب أرسلان اسم فارسي يعني الأسد الصابر، سمي به الكاتب اللبناني الشهير المنحدر في نسبه البعيد من النعمان بن المنذر ملك الحيرة الشهير قبل الإسلام. اُشتُهر شكيب بلقب الأمير أو أمير البيان بسبب نشاطه الأدبي وإنتاجه الشعري ومشاركاته السياسية وكثرة ما دون حتى وصف قلمه «بالقلم السيَّال»، كما ساعد على اتساع دائرة اطلاعه إجادته للغات العربية والتركية والفرنسية والألمانية، وهو ما مكَّنه من لقاء عدد كبير من العلماء والمفكرين في مختلف البلاد التي سافر إليها، وبخاصة في أوروبا. ولد شكيب عام ١٨٦٩م في منطقة الشويفات بجبل الدروز بلبنان، ومن الجدير بالذكر أن شكيب أرسلان ينتمي للطائفة الدرزية، وبالرغم من ذلك كان يمارس العبادات على طريقة أهل السنة. وقد تأثر شكيب بكبار مفكري عصره مثل السيد جمال الدين الأفغاني الذي تأثر به على نحو كبير، والشيخ محمد عبده والشيخ إبراهيم اليازجي، والشيخ رشيد رضا الذي ربطته به علاقة وثيقه؛ حيث نشر كثيرًا من مقالاته في مجلة المنار. وقد حمل شكيب همَّ نهضة سوريا؛ سعيًا للخلاص من التبعية العثمانية ثم الاستعمارية، ومن ثم مارس نشاطًا سياسيًّا، سبَّب له كثيرًا من المشاكل مع الأتراك والمستعمرين الفرنسيين حتى دبروا له كثيرًا من المكائد. ويعد شكيب أرسلان من أوائل الدعاة لإنشاء كيان يجمع البلاد العربية مع بعضها، فيما عرف فيما بعد بجامعة الدول العربية. توفي الأمير شكيب أرسلان ١٩٤٦م تاركًا عددًا من المؤلفات وكنزًا كبيرًا من المقالات في عدد كبير من الصحف والمجلات. ومن مؤلفاته: «الارتسامات واللطاف» و«تاريخ غزوات العرب» و«عروة الاتحاد» و«حاضر العالم الإسلامي».

كتاب «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟»

أما عن موقف شكيب من النهضة الاقتصادية التي قادها طلعت حرب، فيمكن رصده في القسم الأخير من كتاب «لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟»، والكتاب في الأصل رد على رسالة أرسلها الشيخ محمد بسيوني عمران إمام مهراجا جزيرة سمبس برنيو بجزيرة جاوة، وجهها إلى الشيخ محمد رشيد رضا صاحب جريدة المنار، يسأله فيها أن يكتب شكيب أرسلان رسالة حول موضوع أسباب تأخر المسلمين وتخلفهم، رغم ما يحتويه القرآن من آيات تؤكد عزة المسلمين وتحض على التقدم والرفعة. وبالفعل شرع شكيب أرسلان في كتابة نص مختصر شخَّص فيه أسباب تأخر المسلمين وأسباب تقدم غيرهم،



غلاف كتاب «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» طبعة حديثة صادرة عن دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ومكتبة الإسكندرية.

قام بنشر الكتاب الشيخ محمد رشيد رضا في مجلة المنار، بعدما وضع عناوين جانبية؛ تسهيلاً على القراء.

طلعت حرب

ومن المعروف أن طلعت حرب قائد نهضة مصر الاقتصادية ومؤسس بنك مصر والملقب «أبو الاقتصاد المصري» ولد عام ١٨٦٧م، ودرس القانون، وعمل بعدد من الأنشطة الاقتصادية والقانونية، وشارك في ثورة ١٩١٩م، وأسس بنك مصر عام ١٩٢٠م. ولم يتوقف نشاطه على العمل الاقتصادي، لكن كان له مشاركات أدبية وثقافية، من أبرزها معارضته لأفكار قاسم أمين، فألف كتاب «فصل الخطاب في المرأة والحجاب»، وله كتاب «مصر وقناة السويس» و«تاريخ دول العرب والإسلام»، وكان عضوًا بالجمعية الجغرافية المصرية. وافته المنية عام ١٩٤١م.

مشروع طلعت حرب الاقتصادي

يرى شكيب أرسلان أنه بسبب طول تخلف المسلمين ظنوا أنه لا يمكنهم القيام بمشروعات اقتصادية وعمرانية كبرى بأنفسهم، لكن يجب الاستعانة بأوروبي ليقوم بذلك، وظنوا أن فرص نجاحهم في الأنشطة الاقتصادية معدومة، وهو ما دعَّمه الاستعمار

حتى صار اقتصاد جلِّ بلاد الإسلام في يد المستعمرين الأوروبيين أو اليهود، حتى المشروعات التي تصدى المسلمون لاستثمار أموالهم فيها، عُهد بإدارتها لأوروبي أو يهودي لضمان نجاحها، ونتج عن ذلك سيطرة الأوروبيين واليهود على خيرات بلاد الإسلام شرقًا وغربًا، ولو حاول أحد المهتمين حساب ما خسره المسلمون من جراء هذا الشعور بالفشل لقدَّره بكثير من المليارات.

ظل هذا الشعور غالبًا حتى نبغ في مصر طلعت باشا حرب، وعلى حد تعبير شكيب: «كان في هذا الباب أمة وحده»؛ حيث آمن بشدة أن المسلمين غير عاجزين عن القيام بأي نشاط اقتصادي ناجح، وما ينقصهم إلا الإرادة والرغبة في التقدم، والقضاء على الشعور بفشلهم. وقد تمتع طلعت حرب بعلو الهمة وبعد النظر في التخطيط الاقتصادي؛ «فكانت سعة خياله مساعدة له على الإقدام نحو المشروعات التي هي مظانُّ الأرباح، وكانت دقة حسابه مساعدة له على نجاحها وضمان أرباحها، وبالاختصار اقتحم طلعت حرب معركة هي الأولى من نوعها في المجتمع الشرقي».

عانى طلعت حرب أشد المعاناة عندما بدأ في الدعوة لجمع الأموال لإنشاء بنك مصر، فقد نحت في الجبال على حد تعبير شكيب أرسلان حتى يجمع ٨٠ ألف جنيه يبدأ بها مشروعه، وسبَّب ذلك تشكك المسلمين في مقدرتهم على القيام بمشروع اقتصادي ناجح دون شراكة من الأوروبيين أو اليهود، كما أن من قَبِل المشاركة في المشروع من أغنياء مصر شارك حياءً من شخص طلعت حرب وليس إيمانًا بالمشروع مع تأكدهم المسبق من فشل المشروع، وظل قطاع عريض منهم محجمًا عن المشاركة حتى بدأت تظهر ثمار هذا المشروع الرائد، وارتفع رأس المال من ٨٠ ألف إلى مليون جنيه، كما تم إيداع عدة ملايين في خزائنه على سبيل الودائع، حتى بلغت السيولة لدى البنك ما يزيد على العشرين مليون جنيه خلال ثمانية عشر عامًا.

وقد حرص طلعت حرب على تنويع أنشطة بنك مصر الاقتصادية، فلم يستثمر في حقل واحد، لكن حرص على المشاركة في جلِّ الأنشطة الاقتصادية، ومن بين الشركات التي أسسها شركة مصر للغزل والنسيج، في المحلة الكبرى، وقد حرص على أن يعمل بها المصريون دون غيرهم، وبلغ العاملون بها ١٨ ألفًا – يندر فيهم غير المصري، حتى صارت الشركة أكبر مصنع للغزل والنسيج في مصر، وهو ما وفَّر على المملكة المصرية ثلاثة ملايين جنيه سنويًّا كانت تُرسل لجيوب الأجانب لاستيراد المنسوجات والملابس. ومن الشركات الرائدة التي أسسها طلعت حرب: شركة مصر لنسج الحرير، شركة مصر للتمثيل والسينما.


الأمير شكيب أرسلان

وحرص على الترويج لهذه الشركات عالميًا، ومن ثم شارك في المعرض الدولي في باريس عام ١٩٣٧م. وبسبب جودة ما تقدمه هذه الشركات من منتجات فقد نالت الجوائز الكبرى والإشادة الدولية بالتجربة المصرية. ومن هنا تشجع طلعت حرب وتوسعت أنشطة بنك مصر ليؤسس عددًا آخر من الشركات منها: شركة مصر للمصايد والأسماك، وشركة مطبعة مصر وشركة مصر للطيران وشركة مصر للسياحة وشركة مصر للملاحة البحرية.

وقد أشاد شكيب بالشركة الأخيرة أيما إشادة؛ فقد صارت سفنها: زمزم والكوثر والنيل، أهم وسائل نقل الحجاج للحجاز، وصارت الرحلة غاية في الراحة «فصار الحجاج يبلغون الحجاز على بواخر يرون بها أنفسهم في مثل قصور الملوك فراهة وراحة ونعيمًا ومقامًا كريمًا». كما صارت سفن مصر للملاحة هي أهم سفن نقل المصريين إلى أوروبا، وخاصة في فصل الصيف الذي يكثر من حداثة تجربة الشركة، إلا أن الأمير قيَّمها – وهو الناقد الخبير – بأنها لو قورنت بالسفن الأوروبية لاتخذت منها موقع الصدارة. وترتب على ذلك توفير أموال ضخمة كانت تدفع لشركات الملاحة الأوروبية صارت في جيوب المصريين وخزائنهم.

ولم يطل الأمير شكيب في وصف مشروعات بنك مصر – وليته فعل – موضحًا أنه ما ساق هذا النموذج إلا ليوضح أن المسلمين في زمانه لا ينقصهم سوى إرادة التقدم مع بذل الجهد؛ حينها تنهض الأمة.

وقد أشاد الأمير شكيب بحرص طلعت حرب على غلبة المصريين في مشروعات بنك مصر حتى بلغوا ٣٠ ألف عامل، كلهم مصريون إلا القليل النادر.

ونتج عن تجربة طلعت حرب تأثر الكثير من الغيورين على اقتصاد العرب والمسلمين بالتجربة المصرية، بعد أن بعثت فيهم هذه التجربة الثقة والقدرة على القيام بأنشطة اقتصادية ناجحة. ومن بين من تأثر بها أحمد حلمي باشا والسيد عبد الحميد شومان في فلسطين اللذين أسسا البنك العربي برأس مال ١٥ ألف جنيه، وعُدَّ في أوانه البنك العربي الوحيد في كل بلاد الشام وفلسطين، وانتشرت فروعه في جل البلاد الشامية حتى بلغ رأس ماله ٥٠٠ ألف جنيه. كما أسسا بنكًا زراعيًا شارك في تأسيسه ٥٠٠٠ فلاح فلسطيني، وبلغ رأس ماله أكثر من مائة ألف جنيه، وهو ما ترتب عليه استغناء قطاع كبير من فلاحي فلسطين عن اللجوء للبنوك الأجنبية.

الشاهد بما سبق أن شكيب أرسلان كان واسع الاطلاع بمشاكل العالمين العربي والإسلامي. كَلِف بكل ما يعانيان منه، حريص على تتبع كل خطى الإصلاح، مهتم بنشر خبرها حتى تعمم في باقي البلاد؛ أملاً في الفكاك من سيطرة الاستعمار والحصول على الاستقلال.



طلعت باشا حرب

الطباعة بالقوالب الخشبية

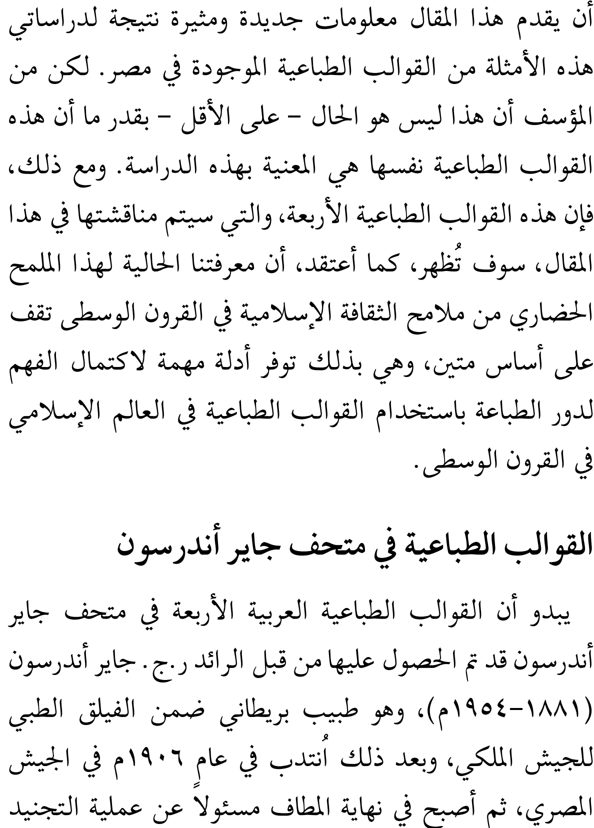
أربعة قوالب طباعية في متحف جاير أندرسون (بيت الكريتلية) بالقاهرة

بقلم: كارل شيفر

ترجمة: الدكتور أحمد منصور

لقد أصبحنا على يقين أن مصر، منذ زمن الفاطميين وحتى العصر المملوكي على أقل تقدير، كانت مسرحًا نشطًا لتقنية الطباعة باستخدام القوالب. لذلك فإنه ليس من قبيل المفاجأة أن تضم مصر، وعلى وجه الخصوص القاهرة، عددًا لا بأس به من هذه القوالب الطباعية. لقد عثر الأثريون الأوروبيون على العديد من نماذج القوالب الطباعية في مصر خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومن ثمَّ فقد تم إرسال هذه القوالب إلى أوروبا من أجل إجراء المزيد من الأبحاث العلمية عليها، وهي الآن محفوظة في المكتبات والمتاحف الأوروبية. لقد تناولت الأدبيات البحثية (الأبحاث الأكاديمية) هذه الأمثلة من القوالب الطباعية – المحفوظة في المتاحف والمكتبات الأوروبية – بكثافة، وأصبحت النصوص والأدلة الأثرية في متناول الباحثين. لكن في المقابل، وحتى الآن، لم يتم دراسة أو نشر إلا عدد محدود من القوالب الطباعية المحفوظة في مصر. ويمكن اعتبار هذه الورقة البحثية على أنها محاولة لمعالجة هذا القصور.





لقد شاركت في دراسة القوالب الطباعية العربية في العصور الوسطى على مدى السنوات الثماني عشرة الماضية، وأتمنى أن يقدم هذا المقال معلومات جديدة ومثيرة نتيجة لدراساتي هذه الأمثلة من القوالب الطباعية الموجودة في مصر. لكن من المؤسف أن هذا ليس هو الحال – على الأقل – بقدر ما أن هذه القوالب الطباعية نفسها هي المعنية بهذه الدراسة. ومع ذلك، فإن هذه القوالب الطباعية الأربعة، والتي سيتم مناقشتها في هذا المقال، سوف تُظهر، كما أعتقد، أن معرفتنا الحالية لهذا الملمح الحضاري من ملامح الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى تقف على أساس متين، وهي بذلك توفر أدلة مهمة لاكتمال الفهم لدور الطباعة باستخدام القوالب الطباعية في العالم الإسلامي في القرون الوسطى.

القوالب الطباعية في متحف جاير أندرسون

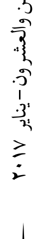
يبدو أن القوالب الطباعية العربية الأربعة في متحف جاير أندرسون قد تم الحصول عليها من قبل الرائد ر.ج. جاير أندرسون (١٨٨١–١٩٥٤م)، وهو طبيب بريطاني ضمن الفيلق الطبي للجيش الملكي، وبعد ذلك اُنتدب في عام ١٩٠٦م في الجيش المصري، ثم أصبح في نهاية المطاف مسئولاً عن عملية التجنيد الوطني في الجيش المصري. بدأ أندرسون في جمع التحف والقطع الفنية الموجودة الآن في المتحف الذي يحمل اسمه.

ما وراء ذلك يبقى الأمر مجهولاً، فلا نعرف على وجه الدقة مصدر هذه القوالب الطباعية، سواء تم شراؤها من الفيوم أو غيرها من المدن على طول نهر النيل، أو تم شراؤها من أسواق القاهرة؛ لأن مثل هذه التفاصيل ليست مسجلة على حد علمي. وفي هذا الصدد، فإن تاريخ هذه القوالب الطباعية قد يكون مماثلاً لكثير من الأمثلة الأخرى. كذلك ليس لدينا أي سياق تاريخي دقيق لكثير من القوالب الطباعية، باستثناء البعض. القوالب الطباعية الأربعة هي: GA3414، GA3415، GA3420، GA3421، والأخيرة تحتوي على تميمة واحدة كاملة GA3420 وثلاث قطع متفرقة أو مجموعة من القطع المتفرقة.

القالب GA3414: مجزأ، ويشكل الجزء العلوي من تميمة. القالب عبارة عن قطعة مستطيلة من الورق ١٧,٥ × ٥,٥ سم، ويحتوي على نص مكون من تسعة عشر سطرًا، ويعتبر السطر الأخير في حالة حفظ جزئي. كتب السطر العلوي من النص بالخط الكوفي المضفر بدءًا من أعلى، ويتحرك عكس اتجاه عقارب الساعة حول محيط المستطيل في المركز. أما السطر الثاني وما يليه فقد كتب بطريقة أفقية. كذلك، كتب السطر الثاني بإتقان بالخط



القالب: GA 3414 Gayer-Anderson Museum Left



الكوفي المورق. جاء النص غير مكتمل، وبالإضافة إلى طريقة تنفيذ النص وقسوة الوقت جعلت من الصعب – إن لم يكن من المستحيل – قراءته تمامًا.

القالب GA3415: هو أيضًا مجزأ، ويبلغ تقريبًا من ١٠ × ١٥ سم. ومن غير المألوف أنه لا يحمل أي نص، ولكن بدلاً من ذلك يحمل ثلاث صور، اثنتين تم الحفاظ عليهما جزئيًّا. على اليمين نجد كمامة وصدرية لفرس مزخرفتين بعناية وكثافة. أما جسم الحصان فهو مطبوع بالحبر الأسود في حين تم التعامل مع طقم الفرس كمساحة سلبية بيضاء بها نقط سوداء تشير إما إلى ثقوب أو إلى زخارف معدنية. على اليسار في الجانب العلوي نجد، على ما يبدو، قلادة بها ثلاث دلايات تخرج من شكل مستطيل، مزين بنقط ودوائر سوداء اللون. في الجزء السفلي الأيسر نجد جريفين، وهو مخلوق أسطوري يتكون من جسم أسد، ورأس لطائر، وأجنحة مبسوطة.



القالب: GA 3415

القالب GA3420: مكتمل من كافة المظاهر. هو قطعة مستطيلة من الورق، يبلغ طولها ما يقرب من ١٠،٥ × ٧ سم. يتكون من نص يحتوي على تسعة أسطر مُعْجَمَة ومُشكَلَة. وباستثناء ثقبين وبعض البقع الصغيرة الموجودة في الورقة، فإن النص في حالة جيدة جدًّا من الحفظ، وبالتالي يمكن قراءته بوضوح. ويجب أن نشير إلى أنه من النادر العثور على نصوص عربية مُعْجَمَة ومُشكَلَة مطبوعة بالقوالب الطباعية. إن مثل هذه الخصائص تظهر بشكل غير منتظم في النصوص المطبوعة بالقوالب الطباعية، لذلك فإن استخدامها قد يشير إلى غرض محدد أو محاولة لجذب فئة محددة من القراء أو المستخدمين.

القالب الأخير GA3421: هو تميمة مجزأة في حالة سيئة جدًّا



Gayer-Anderson Museum: GA 3420 :القالب

من الحفظ. في الوقت الراهن، يشير رقم هذا القالب في سجل الحفظ إلى خمس قطع من الورق تحمل أعدادًا متفاوتة من الأسطر. يبلغ مقاس أكبر قطعتين حوالي ١٥ × ٧ أو ٨ سم. جاء النص مكتوبًا بخط النسخ المَميَّز للعديد من التمائم المطبوعة بالقوالب الطباعية. ويلاحظ غياب الشكل والإعجام من هذا النص. كذلك يحتوي النص على أربعة أسطر بالخط الكوفي منفذة بإتقان، تتداخل في أحيان منفصلة مع باقي النص بخط النسخ. ولدينا سطر واحد بالخط الكوفي في حالة جيدة من الحفظ، أما الثلاثة المتبقية (أو ربما اثنان) فهي في حالة جزئية من الحفظ. ونجد هنا ميزتين مثيرتين للاهتمام في هذا المثال؛ أما الميزة الأولى وهي واضحة للعيان على الهامش الأيمن إلى اليسار من هذه الصورة، وجاءت نتيجة عملية الطباعة بالقوالب، وهي أن حجم خط النسخ على يسار هذه القطعة، نجده أصغر نوعًا ما من حجم خط النسخ على قطع أخرى، لذلك من المرجح تمامًا أن ما لدينا هنا هو بقايا لاثنتين من التمائم. على الرغم من ذلك، وكما يتضح من الصورة، فإنه يجب القيام بأعمال ترميم لهذه القطع على نطاق واسع قبل التوصل إلى أية استنتاجات نهائية بشأنها. أما الميزة الثانية والنقطة المثيرة للاهتمام في هذه القطعة هي أن سطرين متجاورين بالخط الكوفي في وسط القطعتين قد طبعا بطريقة متعاكسة. وهذا هو السبب الذي يفسر وجود السطرين رأسًا على عقب. يثير هذا الشكل الطباعي العديد من التساؤلات حول عملية الطباعة، وكذلك الغرض من هذا الترتيب في النص، أو أنها ربما مجرد خطأ من جانب الطابع.



القالب: GA 3421

التحليل

بناءً على السياق المحيط بالقوالب الطباعية الأخرى المعروفة لدينا، فإن القوالب الطباعية الأربعة المحفوظة في متحف جاير أندرسون لا تشكل أمرًا ذا أهمية استثنائية. وبالرغم من ذلك، فإن أية أمثلة جديدة من هذه القوالب الطباعية توفر أدلة عن عملية الطباعة بالقوالب، والتي نعرف عنها القليل. جاءت ثلاثة من الأمثلة الأربعة في شكل تمائم – أو أجزاء من تمائم – تمت طباعتها لفئة معينة من المستخدمين. وافتراضًا أن الغالبية العظمى من القوالب الطباعية المحفوظة لدينا تحتوي على تمائم، فإن ذلك يشير إلى أن هذا هو الغرض الأساسي من الطباعة بالقوالب في العصور الوسطى. وبالرغم من ذلك، فإننا نعلم أن الطباعة بالقوالب كانت تستخدم في أماكن مختلفة في الشرق الأوسط الإسلامي. ويدعم هذا الرأي الختم التجاري الفريد من نوعه، والذي عثر عليه في إسبانيا، والمجموعة الصغيرة الحجم العظيمة الفائدة من شهادات الحج المطبوعة بالقوالب الطباعية والمكتشفة في المسجد الأموي في دمشق، والمحفوظة الآن في متحف الفنون الإسلامية في تركيا، والتقرير الذي يعود للقرن الثالث عشر الميلادي عن المحاولة الفاشلة لإدخال العملة الورقية المطبوعة في تبريز. تتشكل معظم القوالب الطباعية كليًّا من النص، لكن هناك عددًا قليلاً منها يشتمل على زخارف من نوع أو آخر، بينما قد تشتمل بعض القوالب على صور يمكن التعرف عليها لمبانٍ أو كائنات حية. على سبيل المثال، فإن القالب GA3415 يحتوي صورًا لكائنات حية وأخرى أسطورية، وهناك مثالان (غير مذكورين هنا)، الأول من مجموعة متحف الفن الإسلامي في القاهرة والآخر من مجموعة الدكتور عطية عزيز سوريال في جامعة يوته، يحتويان صورًا لكائنات آدمية وشبه آدمية.



وبناءً عليه، فإن الأدلة في مجملها توحي بأن الطباعة العربية بالقوالب في القرون الوسطى تمتعت بمجموعة واسعة من التعبير، وضعت لمجموعة متنوعة من الاستخدامات. وبعبارة أخرى، يبدو أنه كان هناك عدد من المستخدمين والممارسين المتعددين، أو على الأقل الممارسين الذين قدموا مجموعة متنوعة من القوالب (أو الأختام) التي كانت تستخدم لأغراض مختلفة. إن عدد القوالب الطباعية العربية أصبح الآن كبيرًا جدًّا؛ وفي الواقع، لا ينبغي وصفها بأنها «نادرة».

لكن، لا تزال أجزاء كبيرة من اللغز مفقودة، وتعتبر القطع المفقودة أو التي لم يتم العثور عليها هي مركز اهتمامنا. وتشير الكاتبة الأمريكية باربرا كينجسولفر في روايتها *Lacuna* إلى شخصية من الرواية: «عندما تتحدث... [أ]نت عن الشيء الأكثر أهمية في أي شخص فأنت لا تعرفه، لأن الجزء الأكثر أهمية من أي قصة هو القطعة المفقودة». وحتى الآن، لم يتم التوصل إلى الدليل الأدبي أو السياق الأدبي المتعلق بممارسة الطباعة بالقوالب بين العرب المسلمين في القرون الوسطى تقريبًا؛ حيث لم نجد دليلاً ملموسًا لمن كان يقوم بعملية الطباعة، أو أين كانت تتم عمليات الطباعة، والأهم من ذلك، كيف كانت تتم عمليات الطباعة. هذه هي الأجزاء المفقودة من قصة الطباعة العربية بالقوالب، وهي أجزاء مثيرة للاهتمام والأسئلة التي تدور حولها تشكل دليلاً للأبحاث المستقبلية حول هذا الموضوع.

النتائج

إن غياب أي وصف أدبي أو تاريخي، حتى الآن، عن الطباعة العربية بالقوالب، يجعل من الصعب جدًّا التوصل إلى فهم واضح لمكان ممارسة هذا النشاط في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى. نحن نعتمد بشكل حصري، تقريبًا، على القوالب الطباعية ذاتها، للحصول على معلومات حول طريقة إعدادها، وعلى النصوص والمعلومات الأخرى المطبوعة، وذلك من أجل فهم وظيفتها أو الغرض منها، وبالتالي نستنتج بعض المعلومات عن من قام بإعداد هذه القوالب الطباعية. وبعبارة أخرى، يجب علينا أن نستنتج مما لدينا الظروف التي أدت إلى ظهور الطباعة بالقوالب الطباعية. وعليه، فإنني أود أن أقول إن لدينا الآن أدلة مادية كافية لتأكيد وتوثيق بعض البيانات، ولكن بشكل عام، لدينا فكرة عن ممارسات الطباعة بالقوالب في فترة العصور الوسطى. وتقدم النماذج المعروضة في متحف جاير أندرسون المثال الداعم لمثل هذه الفكرة.

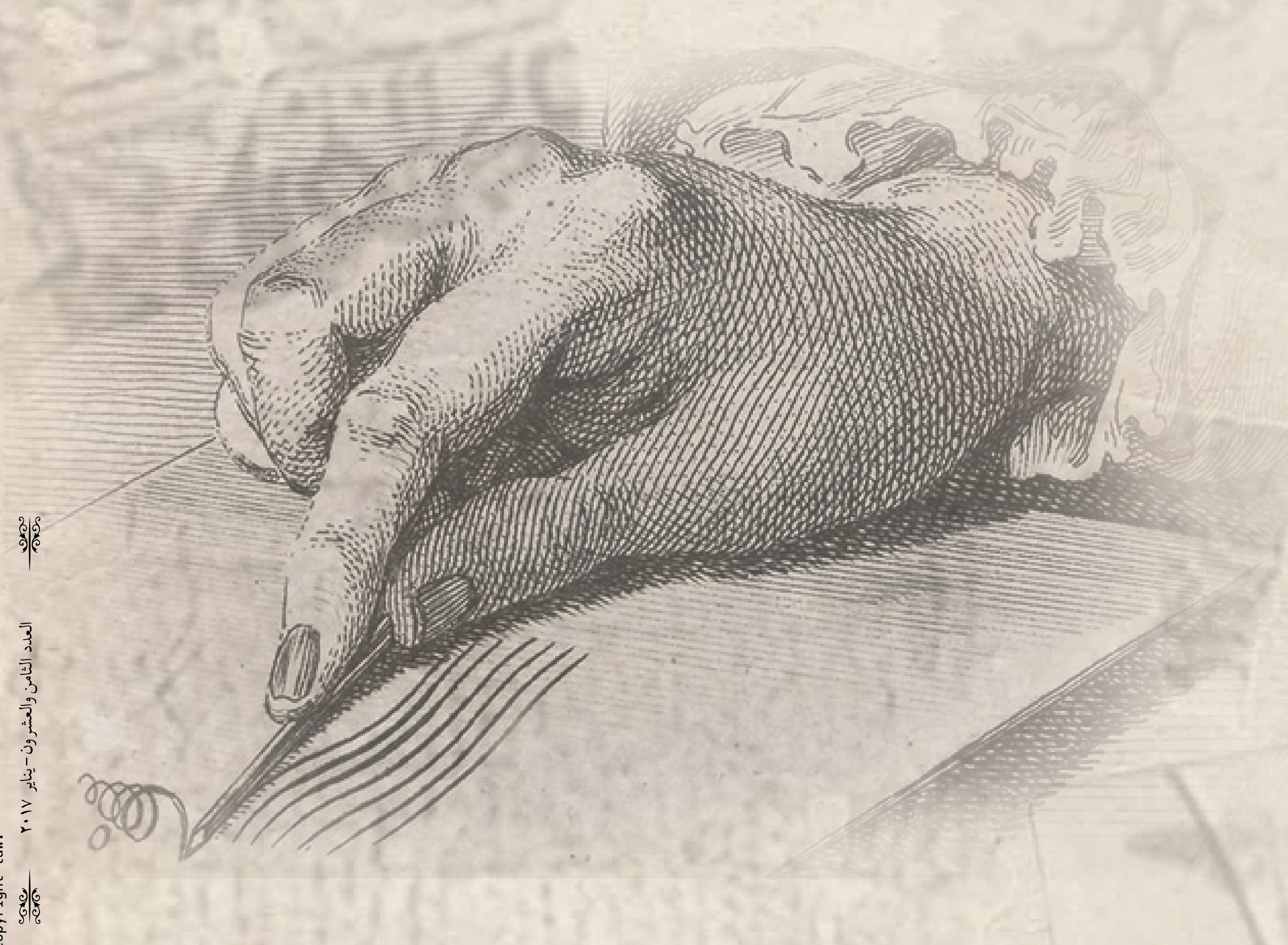
ما هو ضروري لهذه الفكرة هو الإطار النظري الذي يسمح لنا بأن نفترض أماكن معينة حول الممارسات التي تتوافق مع الأدلة المادية المنصوص عليها في القوالب الطباعية نفسها. في هذا السياق، أجد مقالاً نشر مؤخرًا من قبل إدموند بيرك بعنوان «الإسلام في المركز: المجمعات التقنية وجذور الحداثة Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity» مفيدًا جدًّا لفهم ما قد حدث ويحدث في مجال الطباعة بالقوالب، وبشكل أكثر تحديدًا لشرح طريقة تنفيذها. وبإيجاز، فإن أطروحة بيرك ترى أن الدول الإسلامية بين حوالي ٦٥٠ و١٧٠٠ ميلاديًّا شكلت بيئة خصبة لتطوير واستغلال التقنيات المكتسبة، والمستعارة، والمستفادة من الحضارات السابقة. يقصد بيرك بمفهوم «المجمعات التقنية» مجموعة من الأجهزة والبرامج الضرورية لإنشاء وتطوير بعض الأنشطة المتطورة داخل إحدى الحضارات أو الثقافات. على سبيل المثال، كان تطور فن الطباعة في أوروبا معتمدًا على بعض العناصر اللازمة مثل القوالب الطباعية، وقوالب الأحرف، وفيما بعد الآلات الطباعية، أي «الأجهزة»، فضلاً عن الفضول الفكري، والمعرفة، والتجربة، ومن ثم، تبادل الأفكار بين مجموعة من الناس من ذوي الاهتمامات أو الاحتياجات المشتركة في جميع أنحاء القارة، أي «البرامج» التي سمحت بتطوير هذه الأنشطة، للتكيف مع مختلف الاستخدامات والتطبيقات.

يعلل بيرك أن انفتاح المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى، وتشجيع تجارتها الدولية، والتسامح مع المجموعات العرقية والثقافية المختلفة التي كانت تعيش تحت المظلات الاجتماعية والسياسية التي عززت تنمية قوية في العديد من «المجمعات التقنية»، مثل العلوم الفيزيائية والهندسة خلال فترة العصور الوسطى الإسلامية في العصور الوسطى والمتأخرة. وإلى حد ما، ونظرًا إلى معرفتنا بنشاط الطباعة بالقوالب في القرون الوسطى في البلاد الإسلامية، يرى بيرك أن الطباعة – بالمفهوم الأوروبي – كانت مثالاً فاشلاً في المجمعات التقنية. ومن خلال مناقشة أسباب هذا الفشل، أورد بيرك نفس الأدلة السابقة التي نعرفها عن أسباب عدم انتشار الطباعة في البلاد الإسلامية في القرون الوسطى، وهي اهتمام المسلمين في القرون الوسطى بالخط وجماليات الكتابة اليدوية، وعدد من العاملين الذين يعتمدون على مجال الكتابة اليدوية كمصدر رزق لهم.

إنني الآن متفق بدرجة كبيرة مع الحجة القائلة بأن الطباعة بالأحرف المتحركة (المنفصلة) كانت حملاً ثقيلاً طال أمده في العالم الناطق باللغة العربية، إلا أنني أتفق بدرجة أقل مع رأي بيرك القائل بأن العرب لم يشاركوا في هذا النوع من الأنشطة الأولية؛ لأن هناك الكثير من الأدلة القيمة على اهتمام العرب بالطباعة في الفترة التي سبقت اختراع الطباعة الحديثة في أوروبا

في أوائل القرن الخامس عشر. من الأدلة التي نملكها، والتي يتضح من خلالها منذ الوهلة الأولى أن بعض العرب في القرون الوسطى كانوا مطلعين على نظرية وممارسة الإنتاج الكلي أو الشامل للنصوص والصور بالوسائل الميكانيكية.

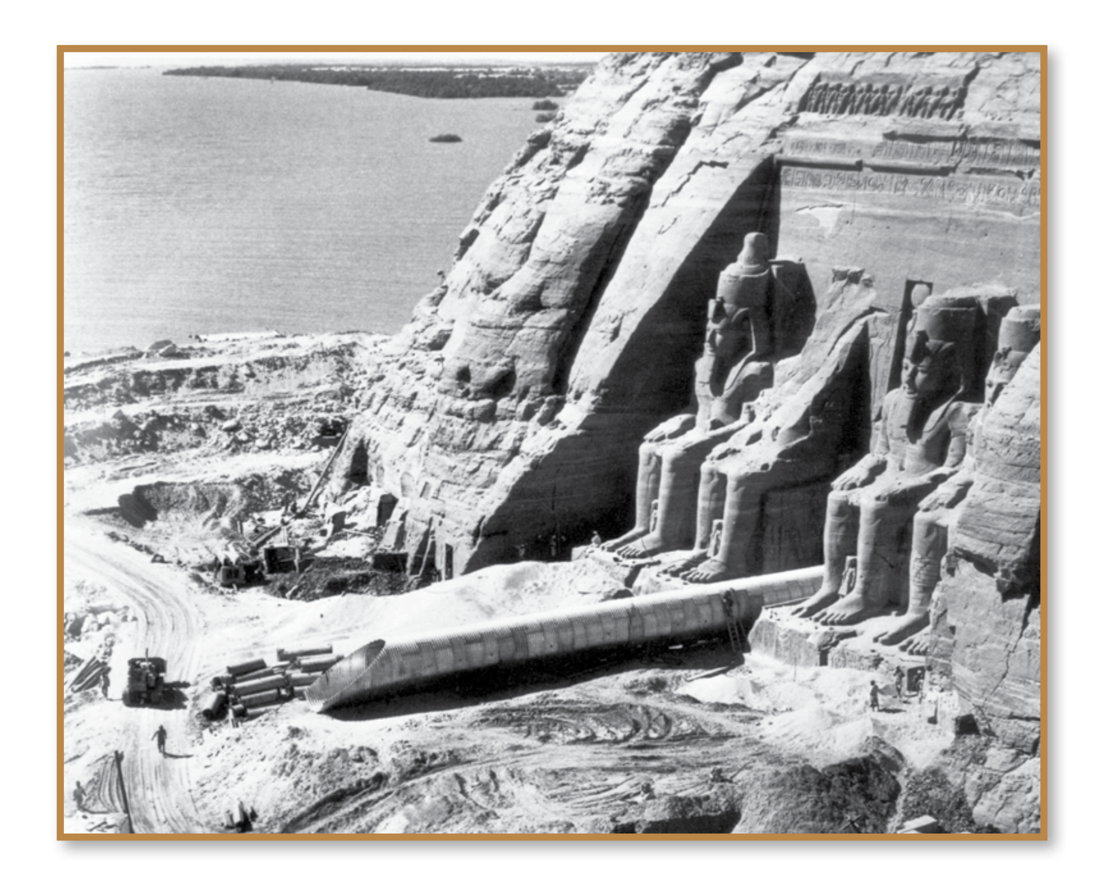
بالإضافة إلى ذلك، فقد أصبح من المرجح على نحو متزايد (من وجهة نظري) أن الطباعة العربية بالقوالب أنتجت أشكالاً أخرى أكثر بكثير من التمائم. وبإيجاز، فإن التعبيرات أو التطبيقات الحرفية المختلفة التي ذكرتها هنا تتفق إلى حد كبير مع نموذج بيرك حول «المجمعات التقنية». ويضيف بيرك أن الإسلام (وهنا أنا أفهم أنه يشير إلى الدول الإسلامية الواقعة على البحر المتوسط وبلاد الشام، بصفة عامة) كان نقطة تجمع لجمع ونشر الأفكار والتقنيات المتعلقة بالإنتاج الثقافي والمادي على حد سواء. فقد تم استعارة الأفكار، والأدوات أو الحصول عليها من قبل المسلمين من الحضارات السابقة والكيانات السياسية المتاخمة للأراضي الإسلامية. ومن ثمَّ، كان يتم مشاركة هذه الأفكار والأدوات عبر الأراضي التي تتألف منها الإمبراطورية الإسلامية (أو الدول) وتكييفها مع الظروف أو الاحتياجات المحلية. ولذلك نجد مجموعة متنوعة من الوثائق المطبوعة بالقوالب، بداية من التمائم وحتى الشهادات والوثائق التجارية، والعملات الورقية، وحتى الصور. باختصار، إن هذه القطع الفنية تجسد بالضبط هذا النوع من التجارب ونشر الابتكارات التقنية التي يتحدث عنها بيرك بأنها طلائع الحداثة. وهكذا، أبدى المسلمون في العصور الوسطى – أو شريحة معينة منهم – اهتمامًا بتطوير طباعة النصوص والصور، وكذلك مجالات أخرى من الإنتاج الثقافي، وهو ما يجب النظر إليه من خلال إرهاصات الحداثة في المجتمع الإسلامي.



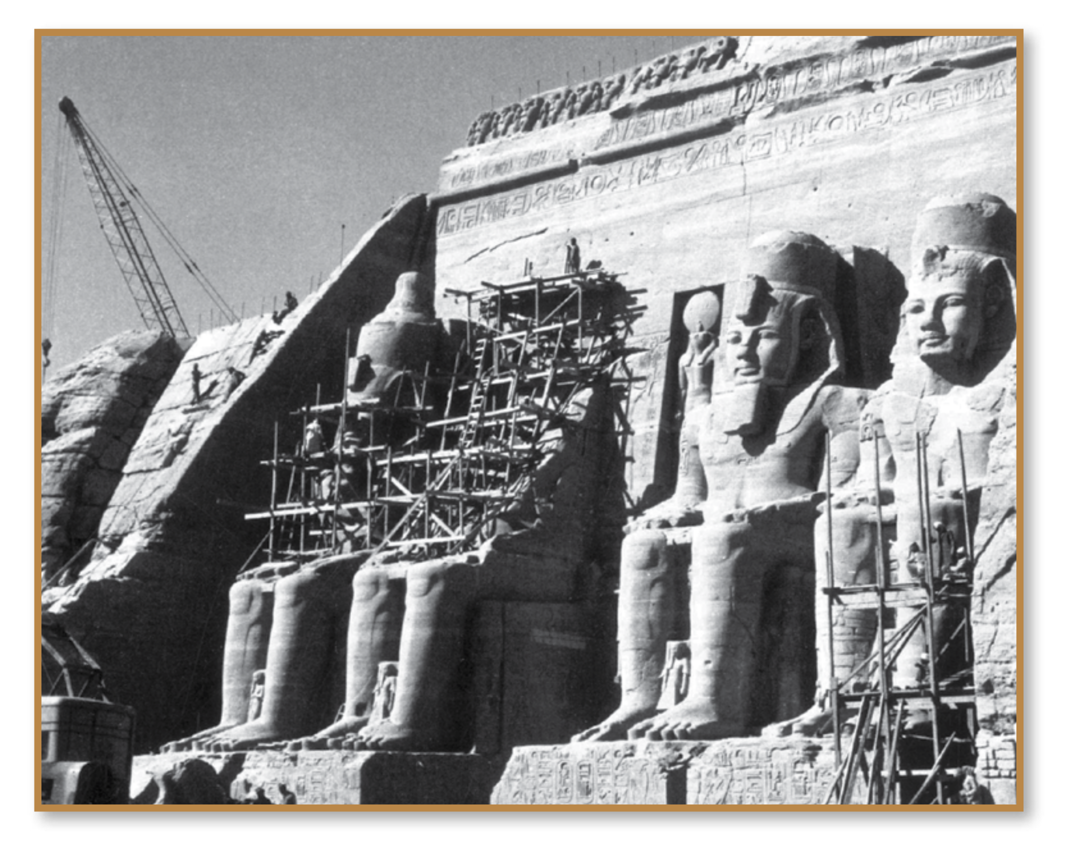


إنقاذ معبدي أبي سمبل

أعمال إنقاذ معبدي أبي سمبل من مياه السد العالي من خلال نقلهما من مكانهما بمساعدة اليونسكو في الفترة من إبريل ١٩٦٤م إلى سبتمبر ١٩٦٨م.

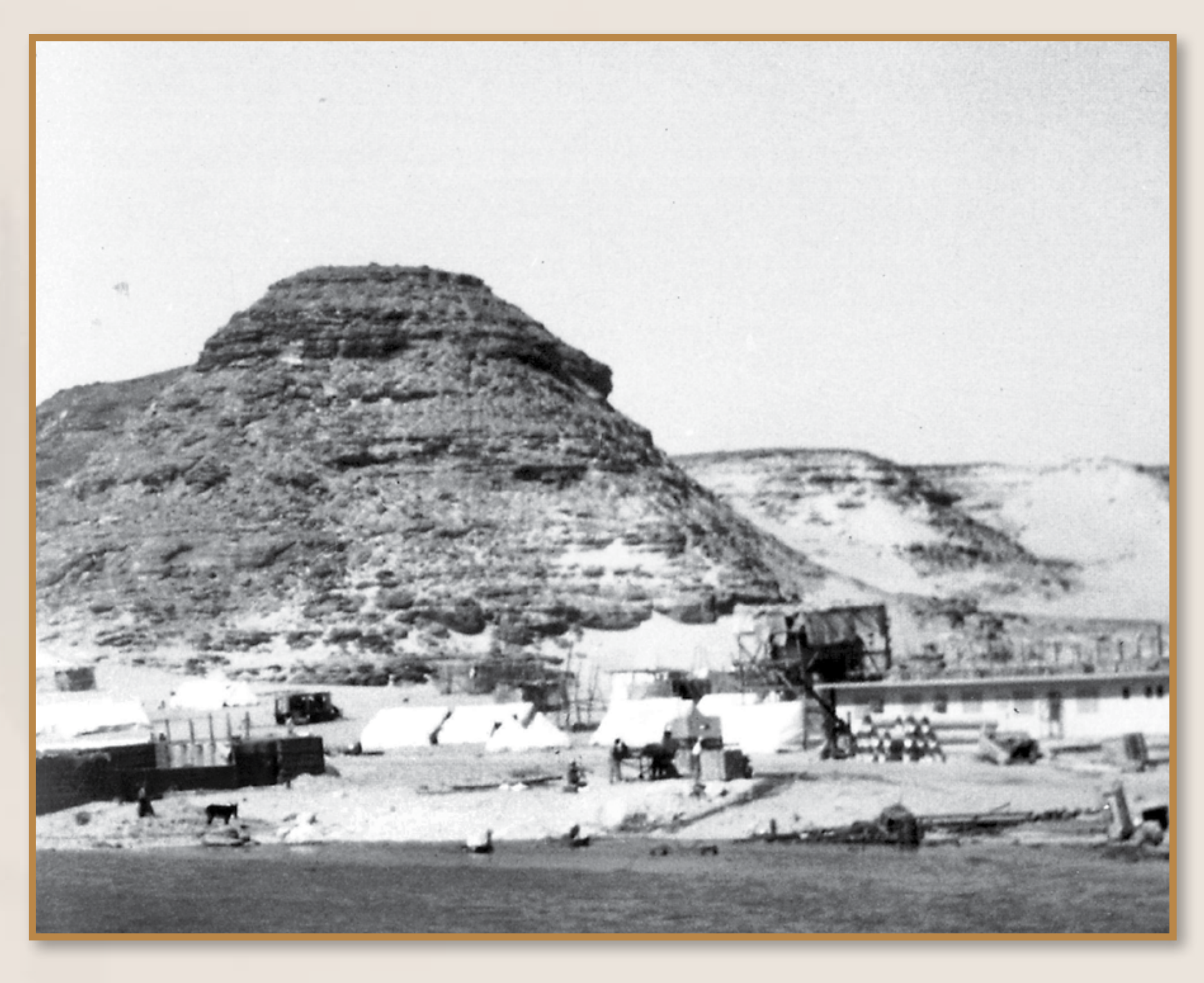


المعبد الكبير بأبي سمبل في موقعه الأصلي و تظهر أمامه المعدات استعدادًا لبدء تقطيعه.



المعبد الكبير بأبي سمبل أثناء التحضيرات الأولى لعملية التقطيع.





أحد مواقع العمل.



أحد مواقع العمل.

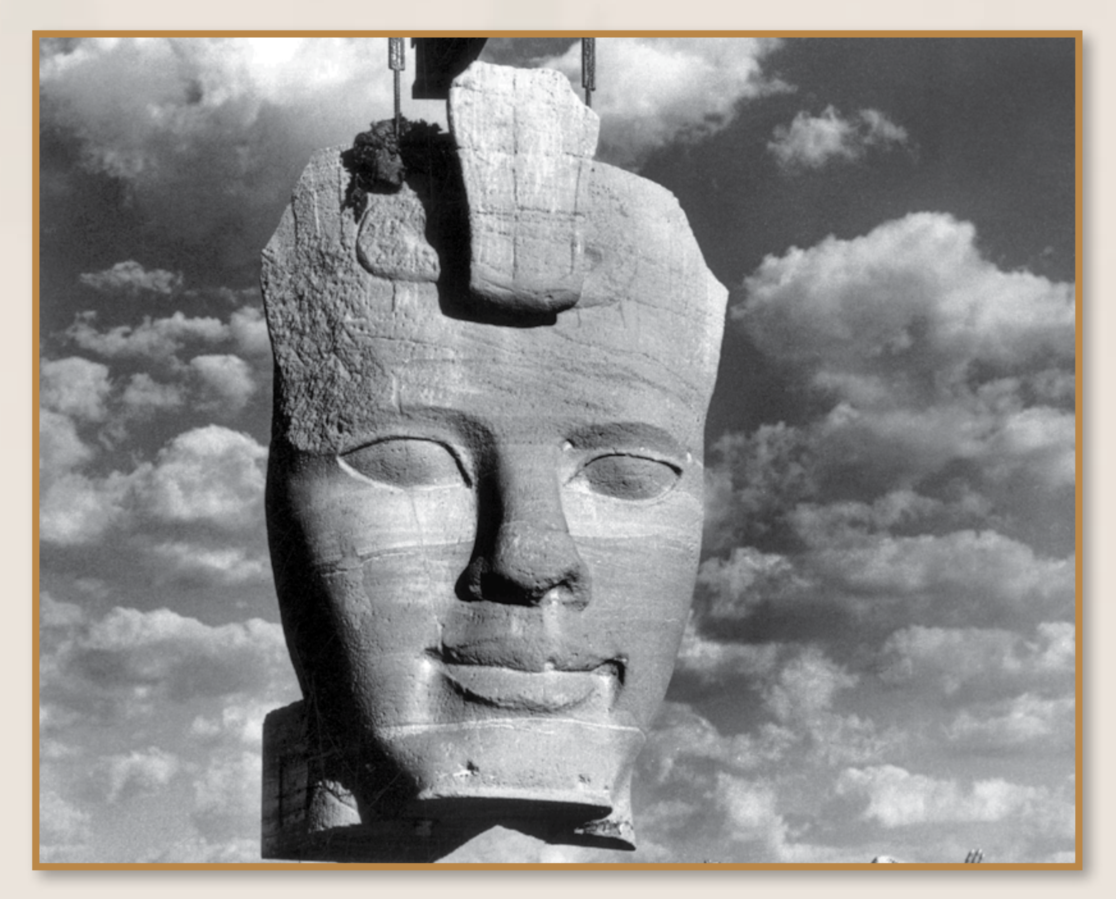


العمال يقومون بنشر الأحجار تمهيدًا لنقلها إلى المكان الجديد
أثناء أعمال الإنقاذ.



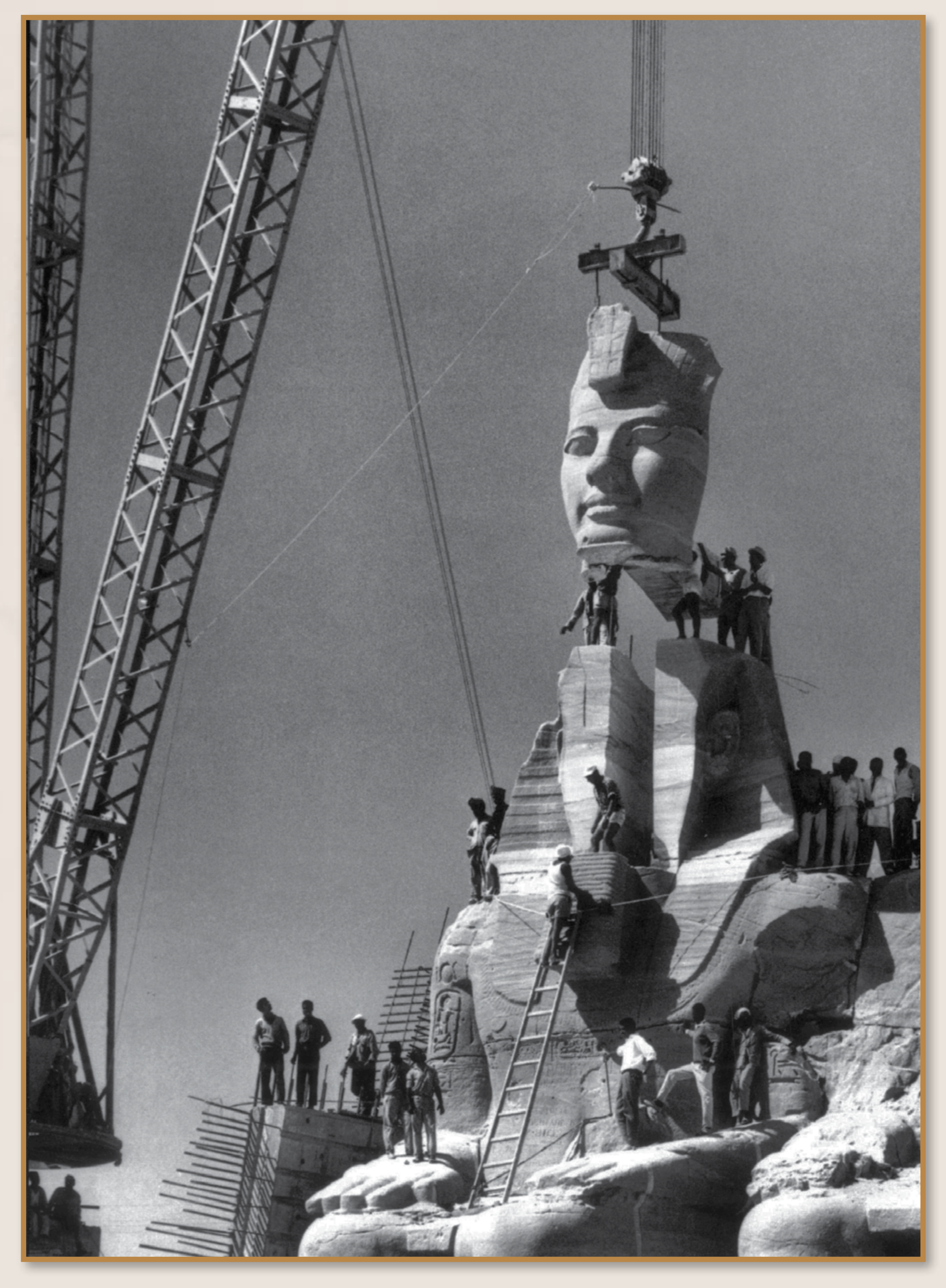


بعد تقطيع وجه أحد تماثيل الفرعون رمسيس الثاني أثناء أعمال إنقاذ معبدي أبي سمبل.



نقل وجه أحد تماثيل الفرعون رمسيس الثاني بعد تقطيعها أثناء أعمال إنقاذ معبدي أبي سمبل.





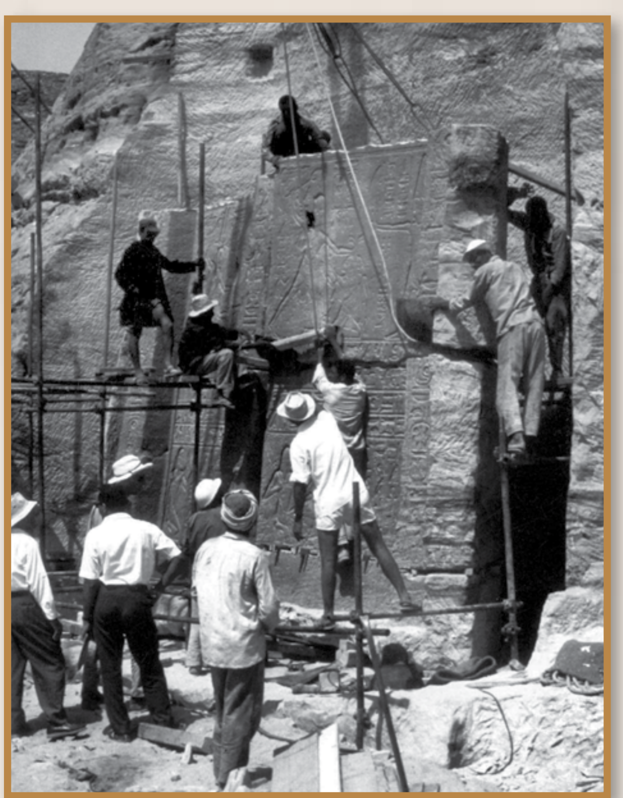
إعادة تركيب المعبد الكبير بأبي سمبل في موقعه الجديد.



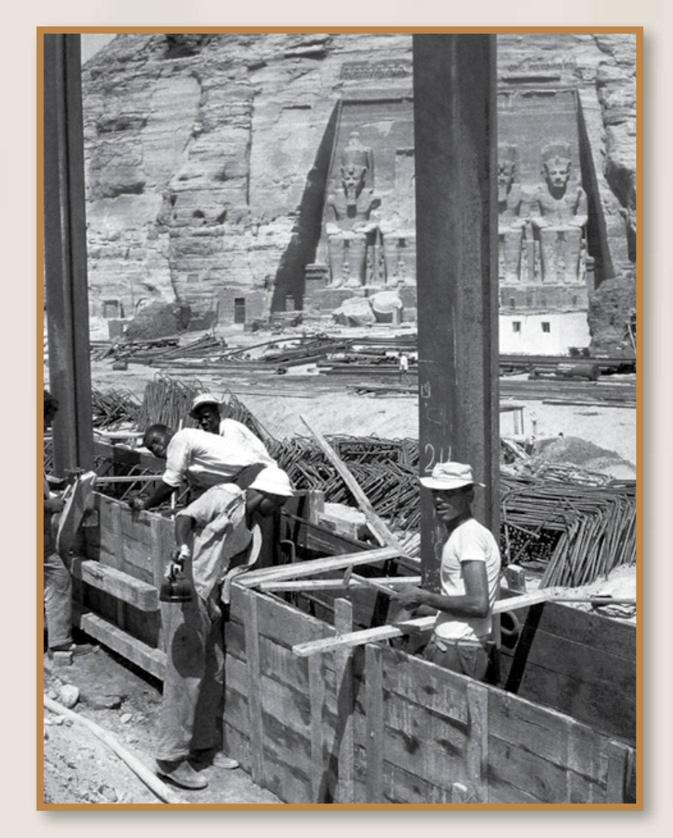
مناشير آلية صنعت خصيصًا لمشروع نقل معبد أبي سمبل ويظهر العامل يقوم بنشر الجبل أعلى المعبد.



أحد العمال يقوم بنشر أحد الأجزاء بمناشير أعدت خصيصًا لهذه المهمة.



العمال أثناء العمل في نقل المعبد وتفكيكه.



العمال أثناء قيامهم بعمل حاجز أمام المعبد الكبير بأبي سمبل لحماية المعبد من مياه النيل.







بناء العتبة الخرسانية أعلى المعبد من أجل وضع الصخور الجبلية في فترة لاحقة من أجل أن يتخذ المعبد شكله النهائي مثلما كان في موقعه الأصلي.



أعمال إنقاذ معبدي أبي سمبل.



إعادة تركيب أجزاء معبد أبي سمبل الصغير المكرس للمعبودة حتحور
والملكة نفرتاري زوجة الفرعون رمسيس الثاني.

الأخشاب في مصر القديمة

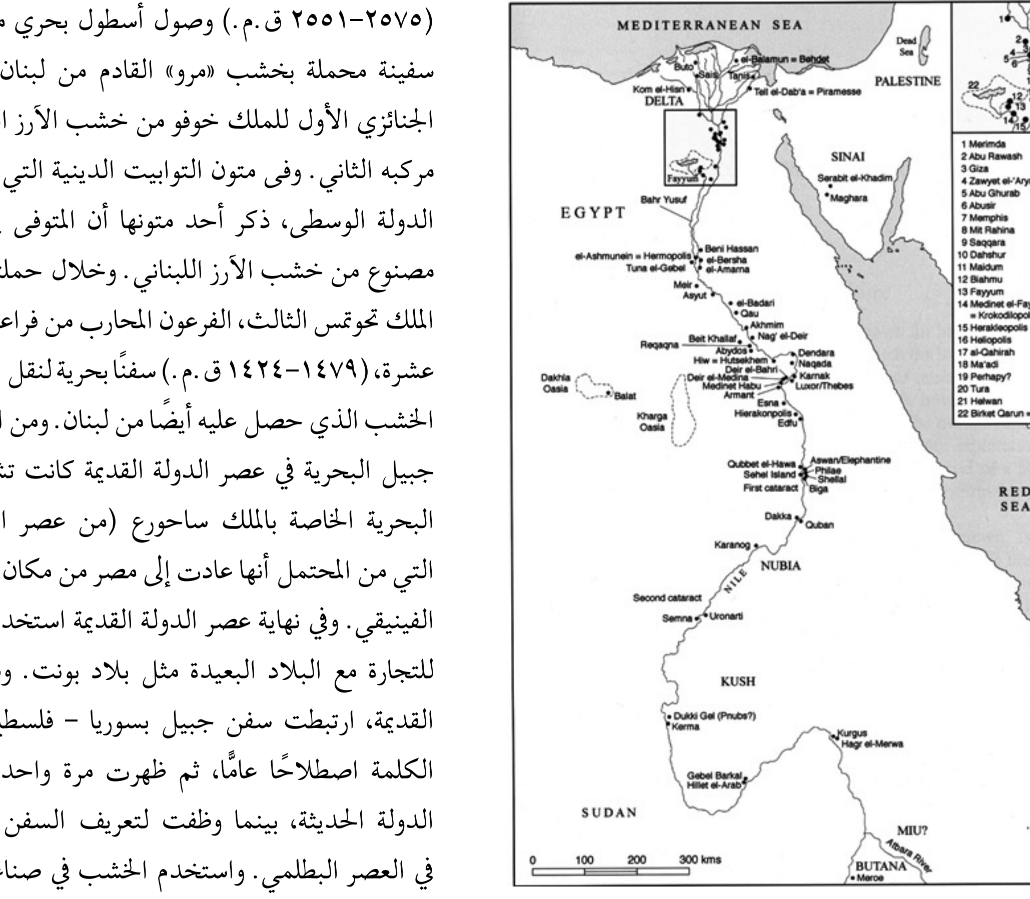
الدكتورة هند الشربيني



تمثال كا – عبر المعروف باسم تمثال «شيخ البلد» من خشب الجميز.

لعبت الأخشاب دورًا محوريًّا في مصر القديمة، واستخدمت في عدد كبير من آثارها منذ أقدم العصور، ومن المعروف أيضًا أن جميع أنواع الأشجار المحلية في تلك الحضارة العريقة كانت تنتج أخشابًا غير جيدة، وأن أنواع الأخشاب الجيدة كان يتم استيرادها من بلاد الشرق الأدنى مثل لبنان. وكانت الصلات قوية بين مصر القديمة وبلاد الساحل الفينيقي منذ عصر الألفية الرابعة قبل الميلاد، وكان الناتج الحضاري بين بلاد المنطقتين متميزًا للغاية. وفي تلك العصور القديمة كانت هناك طرق للتجارة بين مصر وفينيقيا عبر البحر والبر. وكان من بينها طريقان بريان: الطريق الجنوبي، وكان يسير من مصر عبر وادي الطميلات، ومن خلال شبه جزيرة سيناء إلى بئر سبع في جنوب فلسطين، ويتقدم منها شمالاً بمحاذاة طريق الجبل المركزي مارًّا بالقدس متجهًا شمالاً. وكان الطريق الثاني يمر عبر ساحل البحر المتوسط في شمال سيناء وينتهي عند غزة.

ومنذ عصر الأسرة الأولى كانت تتم التجارة في الخشب القادم من لبنان في وادي النيل. واستمرت تلك التجارة خلال التاريخ المصري القديم حتى أصبحت جبيل أهم ميناء على الساحل الفينيقي. وبنهاية عصر ما قبل الأسرات وجدت البضائع اللبنانية في كل ربوع مصر. وفي عصر الأسرة الأولى استخدمت الألواح الخشبية الضخمة المستوردة في البناء. وفي السيرة الذاتية للموظف وني (من عصر الأسرة السادسة) المنقوشة على جدران مقبرته بأبيدوس، يخبرنا فيها أن الملك مرنرع (٢٢٥٥–٢٢٤٦ ق.م.) أرسله لإحضار باب وهمي وأعتاب وحوامل لمجموعته الهرمية في ستة مراكب. وأمره لاحقًا الملك مرنرع ببناء مركب كبير (٣١,٥م طولاً و١٥,٧٥م عرضًا) من خشب الجميز المحلي لنقل مائدة قرابين من محاجر الألباستر الموجودة في منطقة حاتنوب في مصر الوسطى.



خريطة توضح أهم المواقع الأثرية الموجودة في مصر والبلاد القريبة منها (جيرانها).

وكان لميناء جبيل (بيبلوس) المعروف على الساحل اللبناني دور مهم منذ عصر الوحدة بين شمال مصر وجنوبها. وعلى الرغم من أنه عثر على العديد من المصنوعات الخشبية منذ عصر ما قبل الأسرات، فإن المصنوعات الخشبية المصرية القديمة أصبحت جيدة الصنع حين تم استخدام الأدوات المعدنية النحاسية منذ بداية عصر الأسرات. واعتبر المصريون القدماء ميناء جبيل مصدرًا رئيسيًّا من مصادر جلب الأخشاب لبلادهم. وأكدت المصادر المصرية القديمة من عصر الدولة القديمة على عمق العلاقات ومتانة الصلات بين مصر وميناء جبيل. ولقوة الصلة بين البلد المصدر للخشب وبين مراحل بناء المركب المختلفة، أطلق المصريون القدماء على تلك السفن البحرية «سفن جبيل» أو «سفن بيبلوس»، وهو الاصطلاح الذي ظل مستخدمًا إلى العصر المتأخر ليصف الفرق البحرية اليونانية التي أحضرها الملك نخاو الثاني من عصر الأسرة السادسة والعشرين الصاوية.

وعثر على خشب الأرز اللبناني في مصر مبكرًا جدًّا منذ عصر الأسرة الثانية. وسجل عهد الملك سنفرو، رأس الأسرة الرابعة، (٢٥٧٥–٢٥٥١ ق.م.) وصول أسطول بحري مكون من أربعين سفينة محملة بخشب «مرو» القادم من لبنان. وصنع المركب الجنائزي الأول للملك خوفو من خشب الأرز اللبناني، وكذلك مركبه الثاني. وفى متون التوابيت الدينية التي شاعت في عصر الدولة الوسطى، ذكر أحد متونها أن المتوفى يسافر في مركب مصنوع من خشب الأرز اللبناني. وخلال حملته الأسيوية، بنى الملك تحوتمس الثالث، الفرعون المحارب من فراعنة الأسرة الثامنة عشرة، (١٤٧٩–١٤٢٤ ق.م.) سفنًا بحرية لنقل البضائع من نفس الخشب الذي حصل عليه أيضًا من لبنان. ومن المحتمل أن سفن جبيل البحرية في عصر الدولة القديمة كانت تشبه تلك السفن البحرية الخاصة بالملك ساحورع (من عصر الأسرة الخامسة) التي من المحتمل أنها عادت إلى مصر من مكان ما على الساحل الفينيقي. وفي نهاية عصر الدولة القديمة استخدمت سفن جبيل للتجارة مع البلاد البعيدة مثل بلاد بونت. وفى عصر الدولة القديمة، ارتبطت سفن جبيل بسوريا – فلسطين حتى صارت الكلمة اصطلاحًا عامًّا، ثم ظهرت مرة واحدة فقط في عصر الدولة الحديثة، بينما وظفت لتعريف السفن الحربية اليونانية في العصر البطلمي. واستخدم الخشب في صناعة اللوحات منذ عصر الانتقال الثالث إلى نهاية التاريخ المصري القديم.

الأخشاب المستوردة

جلبت مصر القديمة الأخشاب من لبنان ومن أماكن أخرى؛ وذلك نظرًا لعدم وجود أخشاب مصرية بأطوال كبيرة وذات جودة كافية. وكانت تجلب الأخشاب الجيدة مثل الأرز والصنوبر والأبنوس من غرب آسيا ومناطق إفريقيا الحارة. وبالإضافة إلى ذلك كانت النوبة الواقعة إلى الجنوب من مصر هي المنطقة التي من خلالها تصل المنتجات الإفريقية إلى مصر، خاصة الأخشاب.

خشب الأرز

كان يطلق على خشب الأرز في اللغة المصرية القديمة كلمتا «مرو» وأيضًا «عش». ووصف الأرز بأنه بني اللون يميل إلى اللون الوردي ومستقيم وذو رائحة عطرية وصلب ومصقول. ويقاوم الأرز التحلل والحشرات. وشجرة الأرز ضخمة يتراوح طولها ما بين ٣٠–٤٠ مترًا. ووجدت الأشياء المصنوعة من الأرز منذ عصر ما قبل الأسرات إلى العصر البطلمي. واستخدم عادة في صنع التوابيت والمقاصير والمراكب والأثاث. وصنع كرسي العرش في

مجموعة الفرعون الذهبي الملك توت عنخ آمون (من الأسرة الثامنة عشرة) من خشب الأرز. ويضم متحف المتروبوليتان في مدينة نيويورك لوحًا مميزًا من كرسي العرش للملك تحتمس الرابع والمصنوع من خشب الأرز أيضًا.

وترجع بداية تجارة الأرز إلى عهد الملك خع سخموي من ملوك عصر الأسرة الثانية. ويذكر حجر بالرمو أنه في عهد الملك سنفرو وصلت أربعون سفينة محملة بخشب الأرز إلى مصر كما سلف الذكر. وهناك العديد من المصادر تشير إلى استخدام خشب الأرز في عهود العديد من ملوك الدولة الحديثة وما بعدها. وصورت مقبرة سنفرى (المقبرة رقم ٩٩ في طيبة) رحلته من وإلى جبيل لإحضار خشب الأرز لمعبد آمون في الكرنك. وهناك منظر مصاحب بنص يوضح ورشة صناعة في مقبرة رخميرع (المقبرة رقم ١٠٠ في طيبة) يذكر صناعة الأثاث من العاج والأبنوس وخشب الأرز من لبنان. وهذه هي بعض من الأمثلة العديدة لاستخدام خشب الأرز.

ومن المعروف بين علماء المصريات أن المصريين تاجروا لإحضار الأخشاب من الساحل اللبناني مثل أخشاب الأرز اللبناني والعرعر والسرو والصنوبر وأنواع أخرى. واتفق العديد من الباحثين مع رأي لوكاس عندما أشار إلى أنه «أصبح من الشائع الإشارة إلى أي خشب آرز عثر عليه في مصر على أنه آرز لبناني». وهو ما كان نقطة خلاف مع الباحثة نيبي التي رفضت في العديد من مقالاتها تلك الفكرة واعتبرت أن ذلك مجرد تخمين لا بد وأن يتغير. فطبقًا للباحثة نيبي، فإنه من الصعب من خلال الفحص تحت الميكروسكوب التمييز بين الأرز اللبناني وبين أنواع الأرز الأخرى، وأنه من المستحيل علميًا تحديد خشب الأرز القديم على أنه الأرز اللبناني؛ لأن ذلك يعتبر افتراضًا وليست نتيجة قائمة على دليل علمي. وذكرت قائمة بالأسباب التي يستحيل معها اعتبار كل أنواع أخشاب الأرز التي استخدمت في مصر القديمة جاءت من لبنان. كما لم تتفق أيضًا مع آراء ميجس على اعتبار كلمة «عش» هي الكلمة المصرية للأرز حيث إن لوريه رفض استخدام كلمة «عش» للإشارة إلى الأرز، واقترح أنها مناسبة أكثر للصنوبر. وذكر لوريه أن تصوير كلمة «عش» في الكتابة المصرية القديمة ظهر بلون ذهبي باهت وليس بنيًا ورديًا كما كانت الحال مع خشب الأرز. وأضافت نيبي أن كلمة «مرو» ذكرت في نص مريكارع كمثال للخشب الذي قيل إنه يتم إحضاره من الغرب. كما استندت في نظريتها إلى الأمثلة التي استخدمها لوريه في تدعيم وجهات نظره، وأحدها كان تابوتًا لسوبى صورت عليه ثلاثة من مساند الرأس، وتقرأ الكتابة المصاحبة لأول المساند «عش»، وكان مصورًا بلون أصفر باهت، بينما كان الثالث يميل إلى اللون الأحمر وصاحبته كلمة «مرو». ولا يوجد أي نوع من خشب الأرز لونه أصفر باهت. ويفضل ديفيز استخدام «عش» عند الإشارة إلى خشب الأرز، كما أشار إلى احتمال استخدامه كمصطلح عام. ولا يتفق العديد من الباحثين مع طريقة نيبي في تجاهل كل النصوص والنتائج المتلاحقة، ويؤمنون بأن عدم وجود توصيف دقيق للخشب المصري من الناحية اللغوية ترك مساحة لعدم الرضا، مبررين ذلك بأن المصريين القدماء لم يكونوا محددين في اصطلاحاتهم بخصوص الأخشاب. وحدد علماء النبات أربعة أنواع من الأرز في أربعة أماكن الآن، ولكن من المستحيل التفريق بينها، وهي الهيمالايا وقبرص وجبال أطلس ولبنان (الأرز اللبناني الذي ينمو في غابات على ارتفاع ١٠٠٠ متر فوق مستوى سطح البحر في لبنان وعلى الساحل السوري وفي جنوب تركيا). وعلى الرغم من أن المصريين ربما استغلوا ليبيا ومصادر غربية أخرى للحصول على الأخشاب، فإن النصوص تشير إلى الساحل الفينيقي كمصدر للأرز والأخشاب الأخرى ذات الأحجام الكبيرة.

خشب العرعر

ينمو العرعر مع الأرز على الجبال الشرقية الواقعة على ساحل البحر المتوسط. ويصل العرعر في ارتفاعه إلى حوالى ٢٠-٢٥ مترًا. وفي الوقت الحالي يختلط ١٠٪ من شجر العرعر بالأرز في غابات الأرز التي تنمو على ارتفاع ما بين ١٧٠٠ و٢٠٠٠ متر فوق مستوى سطح البحر في جنوب تركيا. والعرعر خشب أحمر اللون ذو رائحة طيبة ويمدنا بالصمغ والزيت اللذين يستخدمان في صناعة البخور. ويتم غالبًا اعتبار العرعر على أنه آرز بالخطأ على الرغم من اختلافهما في الارتفاع.

وصنعت هيكل مركب خوفو الأولى من العرعر، وأيضًا الآلات الموسيقية المصرية القديمة في متحف اللوفر. وحددت أبحاث الدندروكرونولوجى التي تمت بواسطة معمل مالكوم وكارولين وينر للدندروكرونولوجى في بحر إيجه والشرق الأوسط بعض الألواح من العرعر في هرمي سنفرو في ميدوم ودهشور. وتشير الأبحاث الحديثة إلى أن نصف الأشياء المصنوعة من العرعر تؤرخ بالعصر اليوناني الروماني.

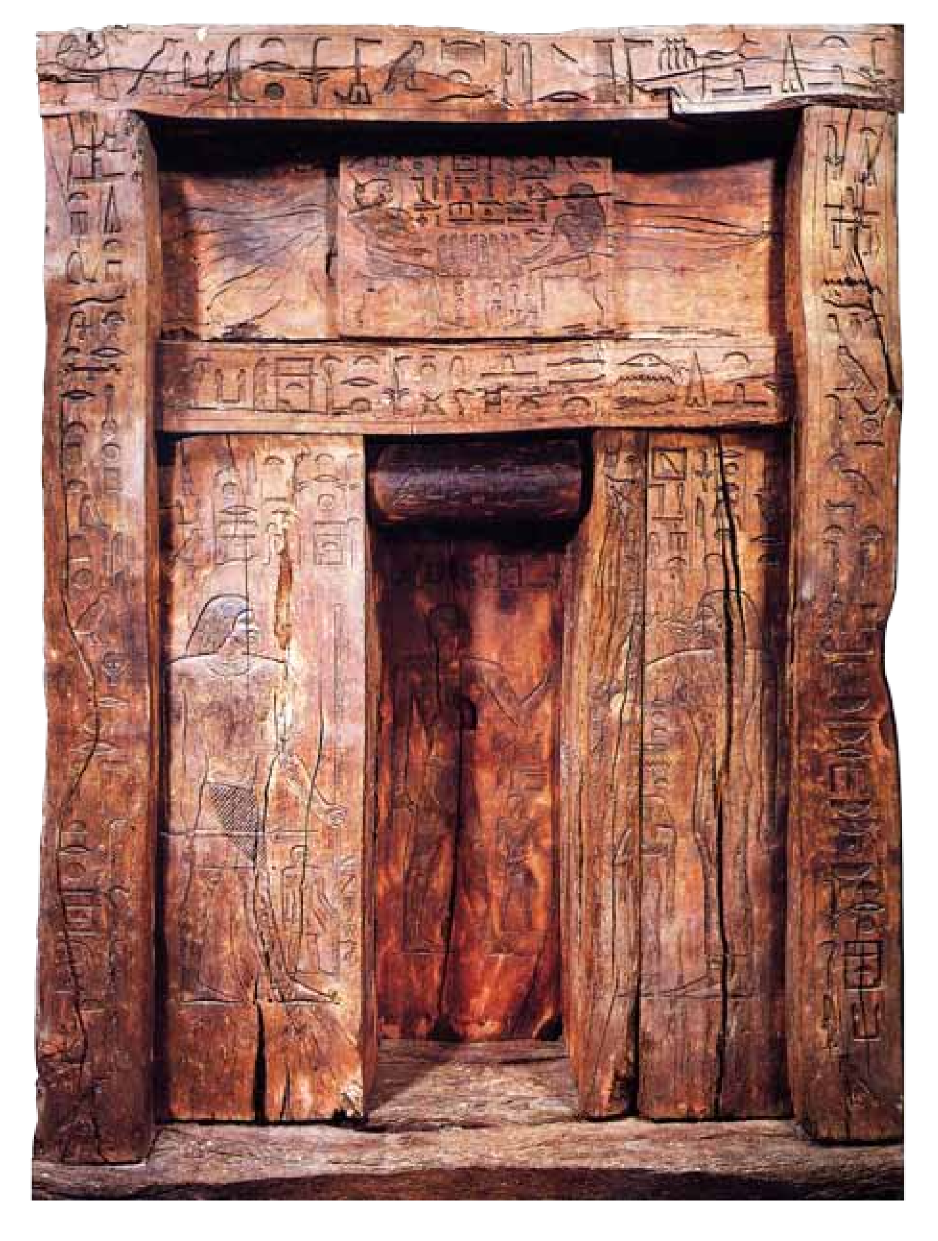
خشب السرو

خشب السرو لونه بني يميل إلى الاحمرار وناعم وذو رائحة طيبة وقوي وسهل التشكيل. وينمو شجره في سوريا ولبنان وتركيا وجزيرة كريت. وكان يستخدم في صناعة الأثاث والمراكب وصناعة التماثيل والنقش والأبواب التذكارية والأبنية. وفي

متحف المتروبوليتان العديد من قطع الأثاث المصنوعة كليًّا أو جزئيًّا من خشب السرو مثل كرسي حاتنوفر. وينمو السرو لارتفاع ٣٠ مترًا على الجبال الساحلية من المغرب إلى الأردن. وأصبح استخدام السرو أكثر شيوعًا في العصر المتأخر.

الأخشاب المحلية

اعتاد العلماء على إطلاق لفظ الصحراوات على المناطق المتاخمة لمصر في العصور القديمة؛ نظرًا لكونها تخلو من كل مظاهر الاخضرار كما هي الحال الآن. ولكن ما جاءنا من المناظر والنقوش لا يؤيد تلك الفكرة تمامًا؛ فالطقس كان مطيرًا في شمال إفريقيا ووصل ذروته في حوالي ١٠٠٠٠ قبل الميلاد. وما زالت سيناء تحمل الدليل على تلك الفترة الخضراء متمثلة فيما ذكره العلماء من وجود عدد من أشجار العرعر في مناطق المرتفعات في شمال سيناء في جبل المغارة في يلج وحلال. وفي عام ١٩٤٣م ذكر لوكاس وهاريس في تقريرهما أن حوالي ١٠٠ شجرة عرعر تم رؤيتها في تلك المناطق، وهو ما يشير إلى أنها كانت تمثل غابة سابقة، ربما كانت ترجع إلى العصر الحجري الحديث (النيوليتي).



الباب الوهمي الخشبي للكاهن المطهر الملكي ورئيس القصر الملكي إي كا من سقارة من الأسرة الخامسة.

خشب الجميز

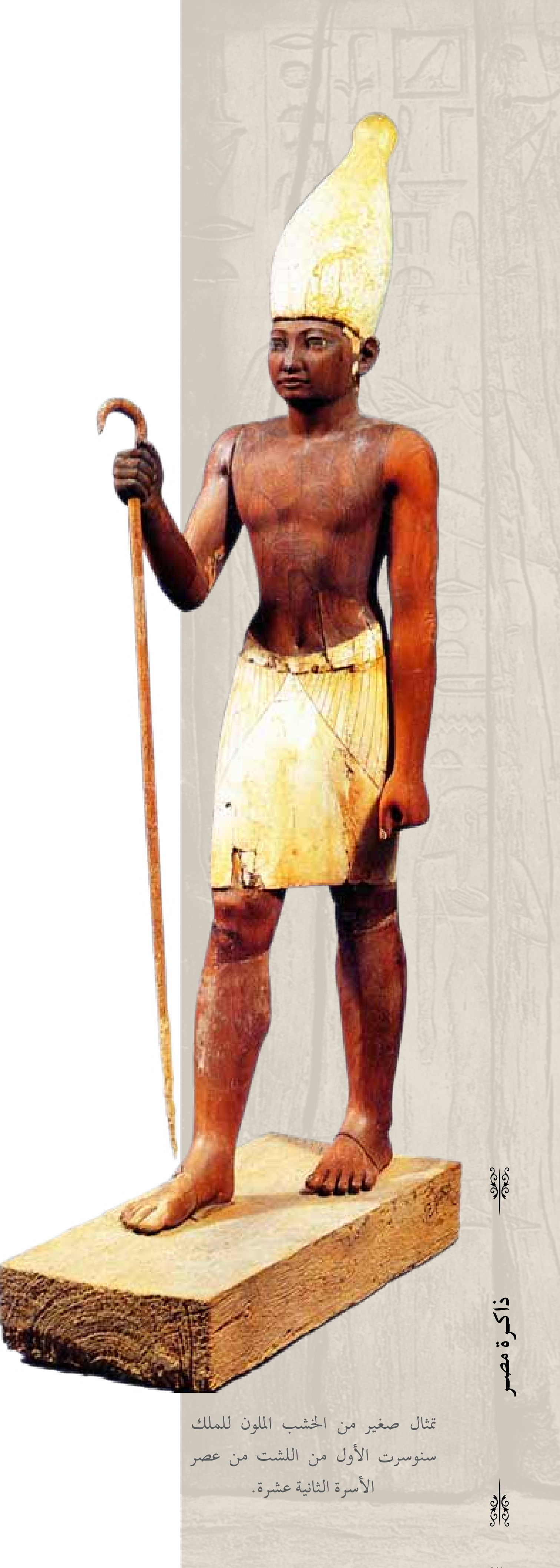
كان يطلق على خشب الجميز «نهت» في اللغة المصرية القديمة. وينمو شجر الجميز في وادي النيل وسيناء وواحات الصحراء الغربية. واستخدم في كل أنواع النجارة نتيجة مقاومته للتحلل وأيضًا لأنه خفيف وسهل الحفر عليه. ومن خصائصه أنه صلب ولونه شاحب وخفيف الوزن وملمسه خشن ورديء الجودة وكثير العقد. وساعد انتشاره في مصر في تحديد العديد من القطع من نوعية تلك الشجرة في السياقات القديمة. ولهذه الشجرة ثمرة صغيرة ولذيذة (الجميزة) ويتم استخدام الأوراق والسائل اللبني كدواء. وممكن أن يصل ارتفاع شجرة الجميز إلى ٢٠ مترًا ومحيطها إلى ٨ أمتار. ولقطع شجر الجميز في مصر القديمة كان لا بد من الحصول على إذن من القصر الملكي بذلك. وارتبطت شجرة الجميز بالربات حتحور ونيت ونوت. وذكرت في نصوص الأهرام ومتون التوابيت على أنها مسيطرة على العالم السفلي.

خشب السنط

أطلق على خشب السنط «شندت» أو «شند» في اللغة المصرية القديمة. وكان يستخدم منذ عصور ما قبل الأسرات. ووصف بأنه أحمر اللون وقوي التحمل على الرغم من ارتفاعاته المحدودة غير الصالحة لصنع الأعمال الخشبية الكبيرة. غير أنه كان مصدرًا جيدًا لصناعة السفن. وذكر استخدامه في صناعة السفن في السيرة الذاتية للمدعو وني من عصر الأسرة السادسة والموجودة في مقبرته في أبيدوس. كما استخدم بكثافة في صناعة الأثاث والأوتاد والأقواس والسهام. وذكرت نصوص من عصر الدولة القديمة بعثة لمصر الوسطى والعليا لبناء ٦٠ مركبًا من السنط. واحتوى الأثاث من كل العصور على خشب السنط.

خشب الطرفاء

أطلق على خشب الطرفاء «جسر» في اللغة المصرية القديمة. ووصف خشبها بأنه خشن وكثيف. ويأتي من شجرة صحراوية ذات أغصان وأوراق رفيعة. وتنمو في كل أرجاء مصر. وهي الوحيدة التي تصبح شجرة كاملة ولا تظل كشجيرة. ولم ينظر إلى خشب الطرفاء باعتبار؛ لأنه يعطي قطعًا ذات أحجام صغيرة. كما أنه ممكن أن يلتف خلال مراحل تجفيفه. ويوجد به العديد من العيوب مثل العقد بالإضافة إلى صعوبة العمل عليه. وعثر على الأشياء المصنوعة من الطرفاء منذ العصر الحجري الحديث (النيوليتي) إلى العصر اليوناني الروماني.



تمثال صغير من الخشب الملون للملك سنوسرت الأول من اللشت من عصر الأسرة الثانية عشرة.

خشب الخروب

أطلق «نجم» على خشب الخروب في اللغة المصرية القديمة. وينتج من شجرة صغيرة تنتج خشبًا قويًّا ذا نوعية جيدة. وتصل هذه الشجرة إلى عشرة أمتار في الارتفاع وجذعها مليء بالثقوب. وتوجد بغزارة في منطقة البحر المتوسط ولكن تنمو في مصر في الحدائق فقط. وقدر النجارون هذا الخشب للونه وكثافته. ويفضل زراعة شجرته في المناطق الجافة أو شبه الجافة وعدم ريه؛ نظرًا لأن جذورها تستطيع أن تصل إلى عمق كبير إلى مستوى المياه الجوفية. وعلى الرغم من أن شجر الخروب موجود بوفرة في شرق البحر المتوسط، فإنه وجد بكثرة في صحراء مصر الغربية. وتمت الإشارة إلى أن بعض أشجار الخروب المتفرقة التي كانت تنمو على الساحل الشمالي الغربي لمصر. وظهرت كلمة «نجم» في النصوص المصرية القديمة منذ عصر الأسرتين الثانية والثالثة، ثم في عصر الانتقال الأول في دندرة، وفي قائمة للنباتات البستانية من عصر الأسرة الثامنة عشرة، وفي وصفات للعطور في معامل العصر المتأخر في إدفو ودندرة. وخلال عصر الدولة الحديثة، طلب فراعنة مصر بعض الأثاث والألواح من أخشاب الخروب من سوريا، طبقًا لحوليات الملك تحوتمس الثالث التي ذكرت أنه تسلم جزية من مدن الساحل الفينيقي في حملته الأولى، وأنه أحضرها كغنيمة في حملته الثانية. واستخدمت نفس الكلمة لتصف منتجًا من بونت ولكن بمخصص مختلف ولهذا اعتقد أنه السنط.

خشب الدوم

أطلق «مام» على خشب الدوم في اللغة المصرية القديمة. وينمو الدوم في مصر العليا من أبيدوس جنوبًا وإلى الواحات الغربية؛ وذلك للحصول على فاكهته بصفة أساسية مثل البلح من النخيل. ويتمتع خشب الدوم بكثافته وصلابته، وهذا ما جعل المصريين يستخدمونه في صناعة المراكب. واستخدمت أوراقه في صناعة حبال السفن والحصر واستخدمت أليافه في صناعة الفرش. واستخدم في الأثاث كحزام لبعض الكراسي. وربط المصريون القدماء بين نخيل الدوم وبين النوبة وبونت، كما كان مقدسًا لمعبد حتحور في دندرة. وفي مقبرة بسقارة من الأسرة الثانية أو الثالثة استخدم سعف الدوم في تسقيفها، غير أنه جاء ذكر شجر الدوم في النصوص المصرية القديمة بعد عصر الدولة القديمة. ويقول رئيس العمال مينموسي على تمثاله الجرانيتي الأسود من الميدامود من عصر الدولة الحديثة: «لقد حصلت على ضرائب من مشايخ قبائل أرض النوبة... العديد من السفن من نخيل الدوم كضرائب سنوية...». وكان مينموسي يعمل رئيسًا للعمال في محاجر طرة في عهد الملك إمنحوتب الثاني.

خشب نخيل البلح

أطلق على خشب نخيل البلح «بنرت» في اللغة المصرية القديمة. ووصف بأنه رقيق وليفي وذو نوعية رديئة. ويبلغ جذع النخل الأسطواني الشكل حوالى ٢٠ مترًا أو أكثر. وينمو نخيل البلح في الدلتا ووادي النيل والواحات والمناطق العالية الرطوبة وعلى طول ساحل البحر الأحمر. ويصور كثيرًا على جدران المقابر. ويستخدم خشبه في تسقيف المباني. ويجعله نسيجه الخيطي غير صالح للقيام ببعض الأعمال، ولكنه يصلح لصنع الحصير والسلال. وكان مصدرًا للطعام منذ العصر الحجري القديم (الباليوليثك) في مصر. وظهر نخيل البلح على اللوحات منذ عصر ما قبل الأسرات وفي قوائم القرابين منذ عصر الأسرة الأولى. وعلى الرغم من شيوع إرجاع علماء المصريات صنع حبال السفن إلى خشب النخيل، فإن الدراسات الحديثة أثبتت أن المصريين القدماء لم يعتمدوا عليه كثيرًا مثلما يعتمد عليه المصريون المحدثون. وإجمالاً لما سبق، فإن تلك الأخشاب المحلية المصرية القديمة كانت تنتج أخشابًا فقيرة في الجودة وبأطوال قصيرة ومقاطع عرضية صغيرة، مما جعلها محدودة الاستخدامات في الصناعة والبناء.



المقصورة الثالثة من المقاصير الخشبية المذهبة للفرعون توت عنخ آمون من الأسرة الثامنة عشرة.







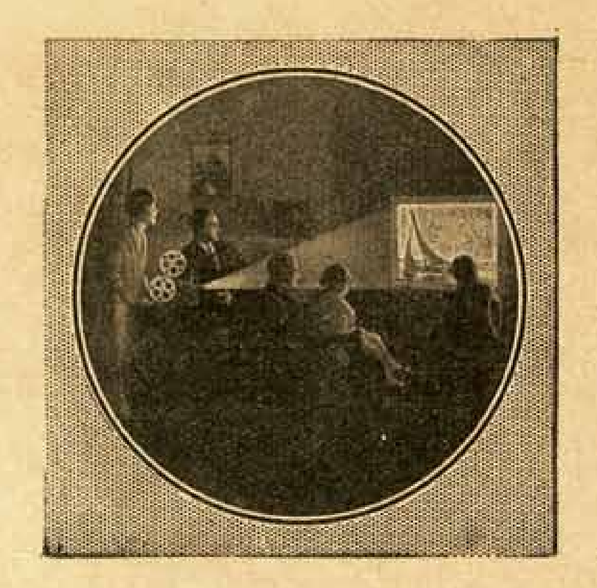
تمثال خشبي مذهب للملك توت عنخ آمون من الأسرة الثامنة عشرة.

استخدامات الأخشاب

استخدمت الأخشاب في مصر القديمة في أغراض عدة، مثل صناعة المراكب والتماثيل والتوابيت والأثاث والصناديق الجنائزية وغيرها. وكانت شجرة الجميز واحدة من أهم الأشجار في مصر القديمة واستخدم خشبها في الأدوات الجنائزية وصناعة الأثاث والتماثيل والمراكب والتوابيت واللوحات والصناديق ولسان التعشيق والأواني منذ عصر الدولة القديمة إلى العصر الروماني. وفي عصر الأسرة الثامنة عشرة عندما كانت الملكة حتشبسوت تبني المراكب لنقل مسلاتها، كان هناك نداء لقطع شجر الجميز في أنحاء البلاد لتوفير كمية الخشب المطلوبة. وعثر على نموذج من خشب الجميز مستخدمًا في أساسات معبد الدير البحري ويؤرخ بعام ١٥٠٠ قبل الميلاد. وذكر خشب الجميز في نصوص الأسرة الثامنة عشرة حين كان يصور كثيرًا على جدران المقابر من تلك الأسرة. واستخدم هذا الخشب بكثرة في مصر عندما كان المطلوب أطوالاً قصيرة؛ حيث إنه لم يكن مناسبًا لعمل الألواح الطويلة المستقيمة. وصنعت هياكل العديد من المراكب النيلية في مصر القديمة من هذا النوع. وكان يقطع إلى قطع مستطيلة قصيرة. واستخدم المصريون القدماء تقنية متقدمة في ربط وترقيق الخشب لتقليل تأثير الخشب ذي النوعية الرديئة في محاولة لخلق لوح خشبي ضخم مثل المستخدم في تابوت في الهرم المدرج للملك زوسر في سقارة من الأسرة الثالثة. ومن الأنواع التي قدرها النجارون المصريون الخروب بسبب لونه الأحمر وثقله، واحتوت النصوص المصرية على العديد من المصادر لاستخدامات الخروب في صناعة الأثاث الجيد (مثل مساند القدم والموائد والكراسي) بالإضافة إلى الأقواس وأدوات التجميل. وعلى الرغم من عدم وجود دليل مباشر على استخدام خشب الخروب في بناء السفن، فإن استخدام خشب الخروب في صناعة الأثاث في عصر الدولة الحديثة يقترح أنه ربما استخدم في البناء العلوي لصناعة السفن الجيدة وأدوات التجميل ولوحات المومياء؛ وذلك نظرًا لجودته. واستخدم خشب نخيل البلح والدوم في صناعة الأثاث والأسقف في الواحات. وكان خشب السنط مصدرًا جيدًا في صناعة المراكب والأبواب الوهمية.

وفي النهاية، فإنني أؤكد على أنه على الرغم من فقر مصر القديمة الواضح في الأخشاب الجيدة، فإن المصريين القدماء عوضوا ذلك عن طريق استيراد الأخشاب الجيدة من الدول المجاورة في الشرق الأدنى القديم مثل لبنان، وأنتجوا أعمالاً خشبية في غاية الأهمية ذات صبغة مصرية حضارية خالصة. وكانت الأخشاب سواء المستوردة أو المحلية ذات أهمية كبرى في مصر القديمة واستخدمت في أغراض شتى مثل صناعة السفن والمراكب والأثاث والمقاصير والتماثيل واللوحات والأسقف والأبنية وغيرها. وتعد دارسة الأخشاب في مصر القديمة من المجالات الأثرية المتميزة التي تمدنا بالعديد من المعلومات المهمة عن مصر القديمة وتاريخها وآثارها وطرق صناعتها وكيفية تأريخها، مما يزيد من معرفتنا بحضارة مصر القديمة الفريدة عبر تاريخها الإبداعي الطويل.





احدث الاختراعات

التي جعلت السينما في متناول الجميع

سيني كوداك

خفيفة الحمل . عديمة التعقيد . سهلة الاستعمال

فما عليك الا أن تضغط على الزر ، وعلى آلة كوداك عمل كل شيء

زوروا محلات « كوداك » واطلبوا مشاهدة « سيني كوداك » و « الكوداسكوب »

والافلام الاخرى التي يمكنكم تداولها وعرضها بانفسكم

اطلبوا النشرة التى تشرح لكم كل ذلك

بغاية الوضوح من محل

كوداك (مصر) شركة مساهمة

تسهيلات فى الدفع



مسجد

الملك فاروق الأول بالقصاصين

يُؤرخ لحادث إصابة وإقامة وشفاء الملك

الدكتور سامي صالح عبد المالك البياضي

الأستاذ فوزي قطب سليم

يُعتبر مسجد الملك فاروق الأول ببلدة القصاصين بمحافظة الإسماعيلية من المساجد الجامعة الهامة التي شُيدت في عهد ملك مِصْر فاروق الأول الملك قبل الأخير من ملوك أسرة محمد علي باشا بمِصْر. وتأتي أهميته التاريخية والحضارية في أنه شُيد لِيُؤرخ لحادثة تعرض لها الملك فاروق أثناء قيادة سيارته بنفسه في المنطقة، وبعد أن تعافى من الحادثة قرر بناء هذا المسجد ببلدة القصاصين؛ شكرًا لله على شفائه، وتخليدًا لذكرى إقامته في هذه البلدة.



الموقع والموضع

يقع مسجد الملك فاروق بمدينة القصاصين التي تُعرف بالقصاصين الجديدة تمييزًا لها عن قصاصي المحطة، وهي أحد مراكز ومُدن محافظة الإسماعيلية. والمسجد يُوجد بالقرب من كُوبري القصاصين الذي يعلو الهويس، أما موضع المسجد فهو يشرف مباشرةً على ترعة الإسماعيلية من الناحية الجنوبية وبينهما الآن شارع تم تعبيده، وشُيد في الناحية الغربية منه معهد محمد جبر الأزهري، ومن الناحية الجنوبية والجنوبية الشرقية مبنى مقر إدارة الأوقاف، ومن الناحية الشرقية مصلى للسيدات ودورات المياه.

المنشئ

من خلال ما ورد في النقش التذكاري والتأسيسي ونقش الافتتاح للمسجد فإن المنشئ هو «حضرة صاحب الجلالة الملك الصالح المعظم فاروق الأول ابن فؤاد الأول ملك مِصْر»، وقد ولد الملك فاروق الأول حسب النقش الشاهدي الذي على قبره بجامع الرفاعي بالقاهرة في الحادي والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٣٨هـ الموافق الحادي عشر من شهر فبراير عام ١٩٢٠م، وهو الابن الوحيد من الذكور للملك فؤاد الأول، وتولى عرش البلاد خلفًا لوالده في اليوم الخامس عشر من شهر صفر سنة ١٣٥٥هـ الموافق السادس من مايو عام ١٩٣٦م، ونظرًا لعدم بلوغه فقد تم تشكيل مجلس وصاية، ولما بلغ تم تنصيبه ملكًا على البلاد في اليوم التاسع والعشرين من شهر يوليو عام ١٩٣٧م، وظل ملكًا على البلاد لمدة ستة عشر عامًا حتى قيام ثورة الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢م، وقد أرغمته الثورة على التنازل عن العرش لابنه الطفل أحمد فؤاد الأول ليكون ملكًا على البلاد تحت الوصاية في الرابع من شهر ذي القعدة سنة ١٣٧١هـ الموافق ستًّا وعشرين من يوليو عام ١٩٥٢م، وانتقل الملك فاروق إلى رحمة الله تعالى في العاصمة الإيطالية بروما في الخامس عشر من شهر ذي الحجة سنة ١٣٨٤هـ الموافق الثامن عشر من مارس عام ١٩٦٥م.

سبب الإنشاء

تعرض الملك فاروق أثناء قيادة سيارته بنفسه – التي أهداها له هتلر – لحادثة في المنطقة يوم الخامس عشر من نوفمبر عام ١٩٤٣م، وذلك عندما كان عائدًا من رحلة صيد، إذ اصطدم بعربة عسكرية تابعة للجيش الإنجليزي انحرفت فجأة لدخول معسكر الإنشاءات الهندسية رقم (١٤٠)، وتم نقله إلى المستشفى العسكري بالقصاصين، ويُؤرخ لذلك نقش بناء المجموعة الصحية بالقصاصين الواقعة شمال غرب المسجد مما يلي ترعة الإسماعيلية بجوار محطة الكهرباء التي شُيدت في عهده أيضًا، والنص منقوش على بلاط من الرخام، ويشتمل على ثمانية أسطر بخط الثلث والنستعليق والديواني الغائر، ويُقرأ كالآتي:

بسم الله العلي الكبير الحافظ الأمين

في يوم الخميس ١٤ ربيع الأول سنة ١٣٦٣هجرية
الموافق ٩ مارس سنة ١٩٤٤ ميلادية

حضرة صاحب الجلالة فاروق الأول ملك مصر

تفضل فوضع بيده الكريمة هذا الحجر الأساسي للمجموعة
الصحية التذكارية بالقصاصين

التي ساهم في إنشائها مجلس مديرية الشرقية ووزارة الصحة
العمومية والجمعية الملكية الزراعية

وأفراد شعبه المخلص الوفي

تذكارًا لسلامة جلالته من حادث يوم الاثنين ١١ ذي القعدة
سنة ١٣٦٣هـ (١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٣م)

أحاطه الله بعنايته وشمله برعايته وأيّد بالصحة ذاته
وبالعز عرشه وبالمجد ملكه.



وبعد أن تعافى من الحادثة قرر بناء هذا المسجد بالقصاصين؛ شكرًا لله، وأثرًا باقيًا لإقامته بعض الوقت في هذه البلدة، بالإضافة إلى مجمع صحي، ويُؤرخ لذلك نقش حجر الأساس الموجود على يمين الداخل من الباب الرئيسي للمسجد، وقد نُفذ النقش على لوحة من الرخام، ويشتمل على ثمانية أسطر بخط الثلث والنستعليق «الفارسي» والديواني الغائر، وكان في الأصل فيما يبدو ملبسًا بمعدن النحاس، ويُقرأ النقش:

مَسْجد فَارُوق الأوّل
بالقصاصين
في يوم الخميس الموافق ١٤ ربيع الأول سنة ١٣٦٣هـ –
٩ من مارس سنة ١٩٤٤م
تفضل حضرة صاحب الجلالة الملك الصالح
فاروق الأول
حفظه الله
بوضع بيده الكريمة الحجر الأساسي لهذا المسجد شكرًا لله
على شفاء جلالته
وأثرًا باقيًا لإقامة جلالته زمنًا بتلك البلدة.

ويُلحظ من خلال دراسة هذا النقش ثقوب غائرة لتثبيت المادة المغايرة فيه، ولهذا كان في الأصل فيما يبدو ملبسًا بمعدن النحاس، كما أن توقيع الخطاط غير موجود مقارنة بنقش افتتاح المسجد، وبمقارنة الخصائص الفنية لهذا النقش ونقش افتتاح المسجد يُمكن القول إن كاتب النقشين الخطاط السكندري الشهير سيد إبراهيم خاصة في العبارتين: «مَسْجد فَارُوق الأوّل»، «فاروق الأول».

تاريخ الإنشاء

تم وضع الحجر الأساسي للمسجد في يوم الخميس ١٤ ربيع الأول سنة ١٣٦٣هـ الموافق ٩ مارس عام ١٩٤٤م، وتمت الصلاة في المسجد وافتتاحه رسميًّا في يوم الجمعة ١٠ جمادى الأولى سنة ١٣٦٥هـ الموافق ١٢ إبريل عام ١٩٤٦م، وبالتالي استغرق بناء المسجد الجامع حسب نقش وضع الحجر الأساسي ونقش افتتاح المسجد رسميًّا حوالي سنتين وثلاثة أشهر إلا أربعة أيام، ونقش عمارة وافتتاح المسجد الجامع منفذ على بلاط من الرخام مستطيل الشكل على يمين الداخل، ويشتمل على ثمانية أسطر بخط الثلث والنستعليق والديواني والنسخ الغائر كان في الأصل فيما يبدو ملبسًا بمعدن النحاس، والخطوط من عمل الخطاط سيد إبراهيم، إذ نجد توقيعه المعروف عليه «سيد إبراهيم»، ويُقرأ النقش الذي يُؤرخ لعمارة المسجد كالآتي:

مَسْجد فَارُوق الأوّل
تفضل حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم
فاروق الأول
أيده الله
فافتتح هذا المسجد
بتأدية فريضة الجمعة المباركة فيه
يوم الجمعة ١٠ جمادى الأولى سنة ١٣٦٥هـ
١٢ إبريل سنة ١٩٤٦م.

عمارة المسجد

يتبع المسجد طراز المساجد غير التقليدية والمكونة من أروقة دون صحن أوسط مكشوف، تتوسطه شخشيخة للإضاءة والتهوية، وله أربع واجهات، وله مئذنة رائعة التصميم والتكوين، وعناصره المعمارية الرئيسية كالآتي:

واجهات المسجد: للمسجد أربع واجهات حرة غير ملتصقة بأي جار، ففي الناحية الشمالية نجد الواجهة الرئيسية والأهم للمسجد، إذ فيها نجد كتلة المدخل والباب الرئيسي، ونقشي تأسيس وافتتاح المسجد، والمئذنة، وحجرتين خدميتين، وهي تشرف على طريق عام ثم يليه ترعة الإسماعيلية، ومبنية من الحجر الجيري المقطوع والمنحوت جيدًا، ويتوسط الباب ذو العقد المدبب الواجهة الرئيسية، وهو مصمم داخل صدر عقده المدبب محمول على عمودين مضلعين ومثمنين لهما قواعد وتيجان رمانية ومضلعة، ويتدلى منه أربع دلايات تنتهي بأشكال رمانية، تكون ثلاثة عقود مدببة، يتخللها ثلاث فتحات مدببة يُغلفها مضاوٍ من الجص ذات تصميم هندسي عبارة عن نجوم سداسية وأشكال سداسية معشق بالزجاج الشفاف، ويفصل بينها وبين حائط الباب قبو مسقف ببلاطات حجرية، ويُزخرف العقد زخارف نباتية محورة بارزة المعروفة بالأرابيسك، ويُوجد بالتوشحتين دائرتان كُتب في التي على اليمين بخط الثلث لفظ الجلالة «الله»، وكُتب في التي على اليسار اسم الرسول ﷺ «محمد».

وفتحة الباب نفسها يُغلق عليها باب من الخشب زُخرف من وسطه ببخارية أو جامة مفصصة شُغلت بزخارف نباتية محورة على

طراز الزخرفة العربية المورقة، وتنتهي البخارية من أعلى وأسفل بذيلين على شكل ورقة ثُلاثية، والباب من الخلف مزخرف بزخارف هندسية، وعلى يمين الداخل من أسفل خارج كتلة الباب اللوحة الرخامية التي تُؤرخ لتأسيس المسجد، وهي منخفضة جدًّا في وضع لا يتناسب مع قيمتها التاريخية، ربما لارتفاع مستوى الأرض ما بين المسجد والترعة، كما تُوجد اللوحة الرخامية التي تُؤرخ لافتتاح المسجد للصلاة على يمين الداخل، ويعلو فتحة الباب إطار مستطيل يتوسطه أعلى عتب الباب خرطوشة مستطيلة ذات طرفين مفصصين ومدببين، كُتب فيها بخط الثلث قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ﴾. ونجد توقيع الخطاط محمد علي مكاوي بطريقته المعتادة «مكاوي»، وقد كتب مكاوي جميع الكتابات الحجرية الموجودة خارج المسجد فيما عدا كتابات المئذنة فهي كوفية من عمل الخطاط محمد خليل. ونجد أعلى منطقة العتب ثلاثة مربعات؛ الأوسط منها يشتمل على زخارف نباتية محورة، وفي المربعين اللذين على الجانبين زخارف هندسية لأطباق نجمية، ويعلو عقد الباب خرطوشة مستطيلة ذات طرفين مفصصين ومدببين، كُتب فيها بخط الثلث المركب والبارز قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾. ويُتوج كتلة المدخل شرفة بارزة محمولة على كوابيل خشبية، ومكسوة بقرميد أحمر على طراز مساجد ذلك العصر.

وعلى جانبي الباب فتحتان لشباكين متوجين بعقد متدرج ومفصص ينتهيان بعقد منكسر، ويزخرف توشيحتا العقد بزخارف نباتية محورة، وفتحة الشباك نفسها متوجه بعقد ثلاثي مدبب، ويغشيهما حاجز من خشب الخرط.

ويتوج الواجهة الرئيسية وبقية الواجهات شرافات حجرية ذات أشكال هندسية متميزة عبارة عن مستطيل محمول على قاعدة مستطيلة ويعلوه مربع مرتكز على زاوية من زواياه.

والواجهة الجنوبية يتوسطها محراب المسجد الذي يبرز عن سمت الجدار، وعلى جانبيه فتحتان لشباكين، يتوج كل منهما عقد منكسر ينتهي بميمة، ويزخرف كوشتي العقد زخارف نباتية محورة، وأعلى العقد نجد مساحة مستطيلة كُتب فيها بخط الثلث المركب البارز على الحجر بخط الخطاط محمد علي مكاوي، فكُتب في التي على اليمين قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾. وكُتب في التي على اليسار قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾. وذلك بخط مكاوي.

والواجهة الشرقية فيها شباك وحيد في الركن الجنوبي الشرقي، ويتوج فتحة الشباك عقد منكسر ينتهي بميمة، ويزخرف كوشتي العقد زخارف نباتية بارزة ومحورة، وأعلى العقد نجد مساحة مستطيلة كُتب فيها بخط الثلث المركب البارز على الحجر قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾.



كما يُوجد شريط من الكتابة القرآنية بخط الثلث المركب البارز على الحجر أعلى شبابيك هذه الجهة، كُتب فيها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. وكلها بخط مكاوي.

أما الواجهة الغربية اهتم المعمار بها؛ نظرًا للحاجة لوجود خمس فتحات لشبابيك لأجل توفير الإضاءة الطبيعية داخل المسجد، إذ تُوجد في وسط الواجهة ثلاثة شبابيك متجاورة مشمولة بإطار واحد، يتوج كل منها عقد منكسر ينتهي بميمة، ويزخرف كوشتي العقد زخارف نباتية بارزة ومحورة، وأعلى العقد نجد مساحة مستطيلة كُتب فيها بخط الثلث المركب البارز على الحجر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. وذلك بخط مكاوي.

وعلى جانبيه فتحتان لشباكين، يتوج كلاً منهما عقد منكسر ينتهي بميمة، ويُزخرف كوشتي العقد زخارف نباتية بارزة ومحورة، وأعلى العقد نجد مساحة مستطيلة كُتب فيهما بخط الثلث المركب البارز على الحجر قوله تعالى: ﴿فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ ﴾. وذلك بخط مكاوي.

تخطيط المسجد: يتبع المسجد طراز المساجد غير التقليدية والمكونة من أروقة دون صحن أوسط مكشوف، واستعيض عن الصحن بشخشيخة للإضاءة وتجديد الهواء، وهو مربع التخطيط من الداخل، ويشتمل على أربع دعامات مشطوفة الأركان تكون ثلاثة أروقة وثلاث بائكات، وعمودين مما يلي دهليز المدخل، وتحمل الدعامات والأعمدة كوابيل من الجص على هيئة مخدات متلاصقة تنتهي بدلايات من المقرنصات، يعلوها كمرات وأسقف الجامع مسطحة، والمحراب يتوسط جدار القبلة، وهو على هيئة دخلة نصف دائرية المسقط، كُتب في أعلاه بالخط الكوفي



المحراب

قوله تعالى: ﴿ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَاۚ﴾. وعلى جانبيها بالخط لفظ الجلالة «الله»، واسم الرسول ﷺ «محمد». ويزخرف حوائط المسجد ومحرابه زخارف نباتية وهندسية.

المئذنة: تُوجد كتلة المئذنة في الركن الشمالي الغربي من المسجد، يتم الوصول إليها من داخل المسجد ومن السطح، وهي ذات قاعدة مربعة يُفتح فيها نافذتان للإضاءة والتهوية، وهي كذلك ذات عقود منكسرة وثلاثية، ثم تتحول القاعدة المربعة إلى مثمن عن طريق مثلثات مقلوبة، ثم نجد بدن المئذنة المثمن، يفتح بكل ضلع من أضلاع البدن المثمن نافذة للإضاءة والتهوية تتوج بعقد منكسر وعقد ثلاثي منكسر، وتتوج بجفت لاعب ينتهي بميمة دائرية، وينتهي

المئذنة

البدن المثمن بطراز كتابي بالخط الكوفي يزين الفراغات زخارف نباتية محورة، والخط من كتابة الخطاط محمد خليل المشهور آنذاك في كتابة الخط الكوفي، كُتب فيه قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾.

ثم نجد شرفة المؤذن وهي شرفة مثمنة حجرية محمولة على ثلاثة صفوف من المقرنصات البسيطة ذات عقود منكسرة، والشرفة جوانبها من بلاطات حجرية مفرغة من زخارف هندسية، وأركانه تتوج بقمم ثمانية، ويتم الدخول لشرفة المؤذن من باب ببدن المئذنة ذي عقد ثلاثي، ثم نجد بدن المئذنة بعد الشرفة الحجرية أصبح إسطوانيًّا تزينه شرفة بارزة عن البدن دون جوانب محمولة على حطات مقرنصة تتكون من ثلاثة مستويات ذات عقود منكسرة، ثم نجد قاعدة شرفة ثالثة بارزة دون جوانب محمولة على مستويين ذات عقود منكسرة، ثم يعلو ذلك شريط من زخارف نباتية محورة، وتتوج المئذنة بخوذة حجرية يعلوها هلال نحاسي.

المنبر: كان بالمسجد الجامع الذي شيده الملك فاروق وصلى فيه أول جمعة يوم ١٠ جمادى الأولى سنة ١٣٦٥هـ الموافق ١٢ إبريل عام ١٩٤٦م، يشتمل على منبر خشبي، تم نقله إلى مسجد حديث بمدينة التل الكبير، وهو مصنوع من الخشب، كتاباته بخط الثلث المركب المتقن الكتابة والتنفيذ، فنجد الحشوة الخشبية الأولى كُتب فيها البسملة:﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾. ونجد أعلى باب مقدم المنبر حشوة خشبية ثانية كُتب عليها قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾. أما الحشوة الثالثة كُتب فيها اسم الآمر بعمل المنبر وتاريخه يُقرأ: «عُمل في عهد فاروق الأول ملك مصر سنة ١٣٦٤هـ». وطراز الخط وتراكيبه يُؤكدان أنه من عمل الخطاط السكندري سيد إبراهيم كاتب نقش افتتاح المسجد الموقع اسمه عليه.



المنبر





كتابات المنبر

خطاطو كتابات المسجد

نظرًا لأن المسجد الجامع منشأة ملكية، فلهذا نجد عناية بالكتابة التي نُفذت فيه على الرغم من أنه مشيد خارج العاصمة، وليست في مدينة من المدن الكُبرى بل إن النقش التذكاري التأسيسي وصفها على أنها بلدة، ولهذا يشتمل المسجد الجامع ومنبره على كتابات من القرآن الكريم وكتابات تاريخية تم تنفيذها بأنواع مختلفة من الخطوط، فكانت بعض الكتابات كُتبت بخط الثلث، وأُخرى بالكوفي، وأُخرى بخط النسخ والديواني والنستعليق، وصمم هذه الكتابات أكثر من خطاط، فقد وجدنا توقيع مشاهير الخطاطين آنذاك على كتابات المسجد، فنجد توقيع الخطاط المعروف سيد إبراهيم على اللوحة التأسيسة للمسجد، ونجد توقيع الخطاط الشهير محمد علي مكاوي على معظم كتابات المسجد القرآنية، أما الكتابة الكوفية التي على المئذنة فمن المحتمل أن يكون كاتبها الخطاط محمد خليل، وهذه ترجمة كل منهم:

الخطاط سيد إبراهيم: ولد بمدينة القاهرة في عام ١٨٧٩م، بدأت موهبة الخط تظهر عنده وهو طفل، ثم تعلم الخط في الكُتاب عند الشيخ فرج، ونظرًا لعمل الشيخ فرج موظفًا بمسجد الغَوري فكان يأخذهم لدروس الخط فيه، ثم تعلم الخط في الجامع الأزهر عند الشيخ عبد الغني عجور، واستفاد في سن مبكرة بسبب مولده بمدينة القاهرة من الخطوط التي على آثار القاهرة التاريخية ككتابات عبد الله الزهدي على سبيل أم عباس، وسبيل الشيخ صالح الحديدي، وكتابات جامع الرفاعي، وكتابات محمد جعفر بالسيدة زينب وبشوارع القاهرة، ودرس مشق محمد مؤنس وهو طالب بالأزهر.

وفي عام ١٩٣٥م طلبت منه وزارة المعارف تدريس الخط في مدرسة تحسين الخطوط الملكية، وكان يدرس فيها من مشاهير الخط نجيب هواويني، ومحمد حسني، محمد غريب العربي، والشيخ محمد عبد الرحمن، ومحمد أحمد رضوان، ومحمد سيد عبد القوي، ويوسف أحمد، ومحمد إبراهيم الأفندي، ومحمد علي مكاوي.

وقد قام الخطاط سيد إبراهيم بالكثير من الأعمال خدمة للخط العربي وتطوره، فقد كتب كراسة الرقعة لوزارة التربية والتعليم بِمِصْر، وكتب كتابات دلائل الخيرات، وبردة المديح، وكتب مشقًا عنوانه: «فن الخط العربي» استفاد منه تلاميذه في دار العلوم ومدرسة تحسين الخطوط، ثم طبعته المملكة العربية السعودية لوزارة معارفها بعد إضافات وزيادات كثيرة، كما كلفته حكومة السودان بكتابة كراريس الخط لمدارسها في عام ١٩٤٢م.

وفي عام ١٩٤٧م أصبح الخطاط سيد إبراهيم عضوًا في لجنة النظر في مقترحات تيسير الكتابة العربية في مجمع فؤاد الأول للغة العربية، كما أصبح عضوًا في لجنة جوائز الدولة التقديرية عام ١٩٦٦م، وكذلك عام ١٩٨٤م.

وتم تكريمه في عام ١٩٧٩م كرائد من رواد التعليم، وتم منحه شهادة تقدير في يوم تكريم المعلم، وقد كان يدرس في معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية للطلاب الوافدين، كما كان يُحاضر في الجامعة الأمريكية بقسم الدراسات العربية.

كما قام بكتابة كتابات جامع بنجالور بالهند، فعندما زار جمال عبد الناصر الهند في عام ١٩٥٩م طلب منه بعض المسلمين ذلك، فتم تكليف الخطاط سيد إبراهيم فانتهى من كتابة كتاباته في عام ١٩٦٠م، وكانت كتاباته تتكون من ٢٢ لوحة ثلث كبيرة مختلفة الآيات ومنفصلة، أما صورة الجمعة فكانت إطارًا على الباب الداخلي لصحن الجامع.

ومن أشهر أعماله في العمائر كتابات مسجد الفولي بالمنيا عام ١٩٣٠م، ومسجد السلام بالهرم ١٩٧٣م، وافتتاحيات مسجد محمد علي بالقلعة، ومسجد المرسي أبي العباس بالإسكندرية، وكتب أشعار شيخ العروبة أحمد زكي باشا بالجيزة التي أكملها الخطاط محمد علي مكاوي بعد وفاته، وكتابات واجهة قصر المنيل وقاعة العرش، كلمة مصطفى كامل التي على قاعدة تمثاله بميدانه بالقاهرة، وبمسجد الحسين، والنقوش الشاهدية لشواهد قبور بعض المشاهير كأحمد شوقي ومحمد فريد، كما كتب عناوين العديد من الصحف والمجلات والكتب.

الخطاط محمد علي مكاوي: ولد في القاهرة عام ١٩٠٠م، وكان أول من تخرج في مدرسة تحسين الخطوط العربية بِمِصْر، وتتلمذ على يدي الخطاط القدير محمد عبد العزيز الرفاعي، وهو مبدع في خط الثلث، وخطه في غاية الحُسن والجَمال، وله ذوق حسن، وهو يشتغل في مقدمة الخطاطين بديوان المساحة المِصْرية، كما أنه كان يقوم بتدريس الخطوط في المدرسة نفسها التي تخرج فيها، وله كراريس بخط النسخ بحروف التاج، وكتب مصحفين بخط النسخ، وفي عام ١٩٤٧م أصبح عضوًا في لجنة النظر في مقترحات تيسير الكتابة العربية في مجمع فؤاد الأول للغة العربية، كما أصبح عضوًا في لجنة جوائز الدولة التقديرية في عام ١٩٦٦م.

ومن أشهر ما كتب أن الخطاط محمد علي مكاوي أكمل كتابات مسجد شيخ العروبة أحمد زكي باشا الذي يُوجد في الجيزة، والتي بدأها الخطاط سيد إبراهيم وانتهى عند قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾. وكتب كتابات مسجد بمدينة الخرطوم عاصمة السودان.

كما كلف الخطاط مكاوي في العهدين الملكي والجمهوري بِمِصْر بكتابة بعض كتابات كسوة الكعبة المشرفة والمحمل، إذ تُوجد له توقيعات على بعض الأوراق التي كانت في دار كسوة الكعبة الشريفة بحي الخرنفش بمدينة القاهرة.

وتوفي الخطاط محمد علي مكاوي في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٩٧٤م عن عمر يناهز أربعًا وسبعين عامًا.

وكان الخطاط محمد علي مكاوي صاحب مدرسة متميزة خاصة في كتابة خط الثلث، كما كان له تلاميذ نجباء منهم الخطاط أوس الأنصاري، والخطاط محمود الشحات، والخطاط محمد عبد القادر.

الخطاط محمد خليل: على الرغم من أن اسمه وتوقيعه لم يردا على الكتابة الكوفية التي في المئذنة، فإنه يُمكن القول بأن الكتابات من خطه؛ إذ إنه كان يعمل كخطاط للخط الكوفي في وزارة الأوقاف، وله فرم معروفة نُفذت في العديد من المساجد بِمِصْر آنذاك.

شاهد قبر مدفن الملك فاروق الأول بمسجد الرفاعي بالقاهرة ١٩٦٥م.

ويُمكن القول إن مسجد الملك فاروق الأول بمدينة القصاصين قيمة تاريخية وحضارية ومعمارية وفنية في تاريخ مِصْر؛ حيث يُؤرخ لحادث سير تعرض له الملك فاروق بسيارته، ومكث بالقصاصين مدة من الزمن حتى تعافى، فقرر بناء هذا المسجد الجامع؛ شكرًا لله، وتخليدًا لذكرى إقامته في بلدة القصاصين بمحافظة الإسماعيلية، هذا بالإضافة لتشييده للمجموعة الصحية، ومحطة الكهرباء بهذه البلدة.

معمل الابحاث الطبيعية الوطنى

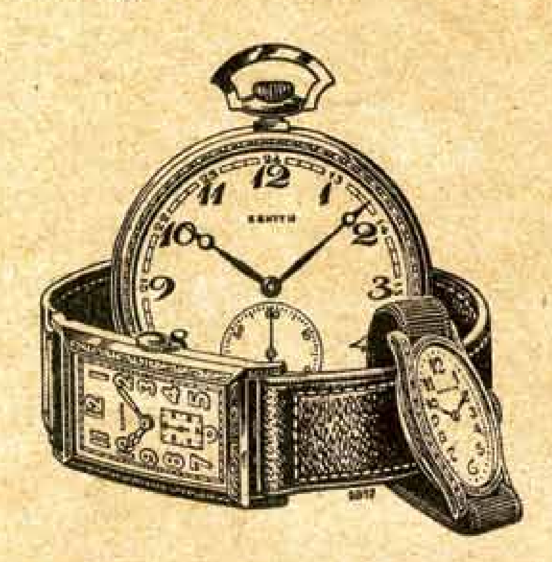
تدنجتون في ٢٤ مايو سنة ١٩٢٩

حضرات اصحاب معامل ساعات زينيت لا كول سويسرا

نرسل لكم مع هذا شهادة حرف « ا » لساعتكم نمرة ٣٨٢١ التي تمت تجربتها اخيرا وقد يهمكم ان تعلموا ان مجموع العلامات التي نالتها هذه الساعة هو اعلى مجموع أعطي لاية ساعة في تجربة حرف « ا » حتى الآن. وقد ضرب المجموع السابق الذي نالته احدى ساعاتكم في اكتوبر سنة ١٩٢٦ ، كذلك فان متوسط التغيير اليومي في هذه الساعة وهو خمسة اجزاء من مئة جزء من الثانية الواحدة هو ايضاً رقم عالمي اذ انه ادنى تغيير حازته ساعة من قبل في تجربة حرف « ا »

المخلص

عن المدير — الامضاء

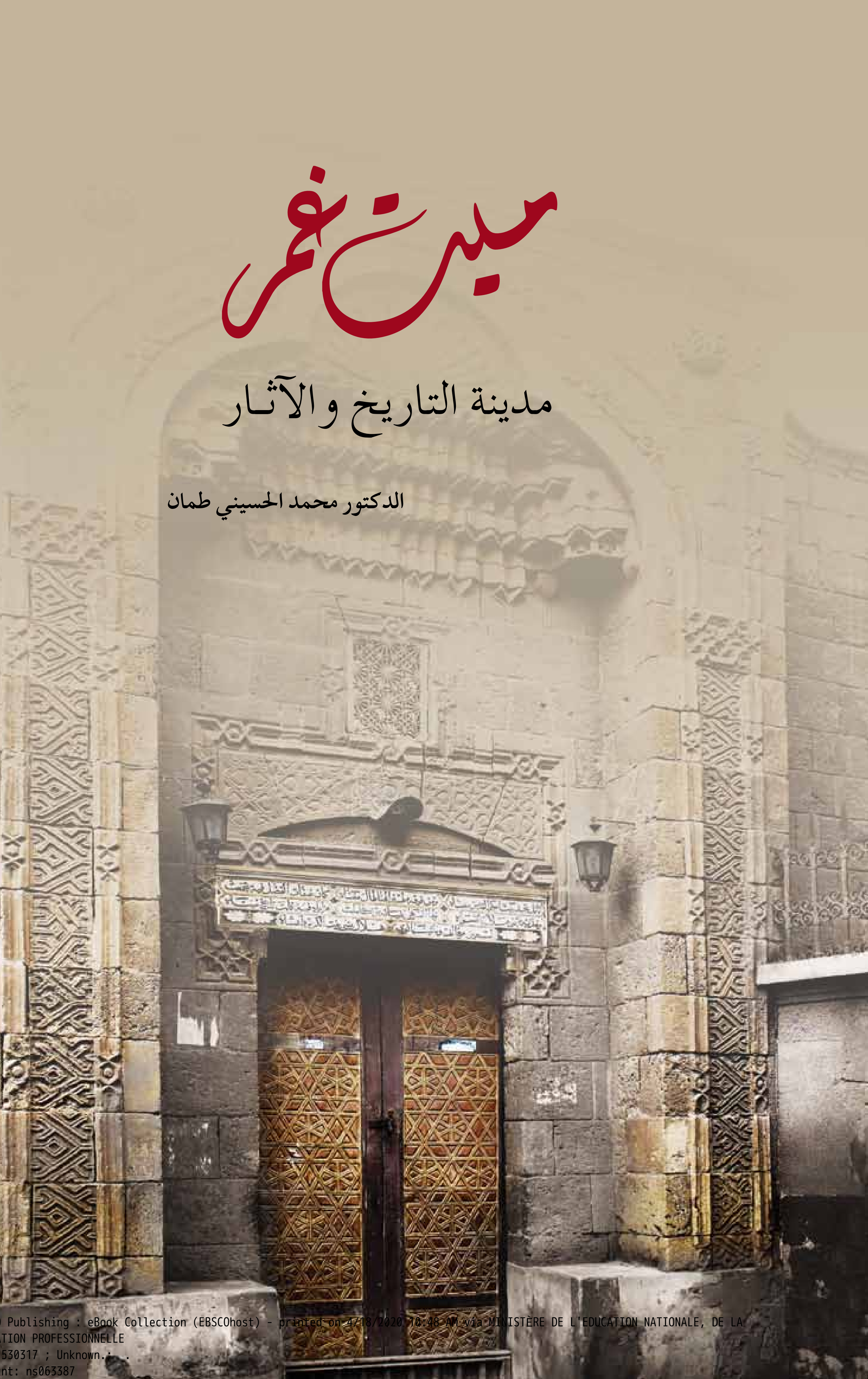


فوز مزدوج في دقة ضبط الوقت

اشتهر مرصد تدنجتون (غربي لندن) في جميع انحاء العالم بمسابقاته في ضبط الساعات المفتوحة لاشتراك جميع صانعي الساعات من أية بلاد كانت فيها والتجارب التي يقوم بها وأخصها المعروفة بتجربة حرف « ا » وهي اهمها تكون دائماً موضع منافسة شديدة بين معامل الساعات

وقد بلغ عدد ساعات الكرونومتر التي جرت تجربتها في درجة حرف « ا » في خلال السنين الخمس والاربعين الماضية نحو ٢٠ الف كرونومتر . على ان الرقم العالمي منذ سنة ١٩٢٦ هو لكرونومتر ماركة زينيت الذي احرز درجة ٩٧٫٢ من الدرجة العليا للكمال وهي ١٠٠ على ان هنالك ما هو ادهش من ذلك فقد ضربت مصانع ساعات زينيت في لا كول سويسرا رقمها العالمي الذي سجلته هي نفسها لدقة السير فان ساعتها نمرة ٣٨٢١ حصلت اخيراً على درجة ٩٧ و٣ اعشار أي بزيادة عشر واحد عن الرقم العالمي السابق ونال هذا الكرونومتر في الوقت نفسه الرقم الثاني وهو المختص بمتوسط التبدل في اوقات النهار وذلك بعبارة اخرى ان الفرق في ٤٥ يوماً مع تبدل المكان ودرجة الحرارة لم يتجاوز في متوسطه خمسة اجزاء من مئة من الثانية

وفي هذه النتيجة الجديدة فوز عالمي جديد لتلك الساعات



ميت غمر

مدينة التاريخ والآثـار

الدكتور محمد الحسيني طمان

ميت غمر لغة

تتكون كلمة «ميت غمر» لغة من مقطعين؛ كلمة «ميت» ومعناها بالمِصْرية القديمة والقبطية مكان، ويُوضع في أول كثير من أسماء البلاد المِصْرية الحالية، وليس ميناء كما يظن البعض، وهي كل الأراضي التي وصل إليها الماء. وكلمة «غَمْر» في اللغة على وزن فَعْل، والغمر من الماء خلاف الضحل، وهو الذي يعلو من يدخله ويغطيه، وغمر البحر معظمه، والغامر من الأرض والدور خلاف العامر، وهو الخراب. والغمر هو الشدة والزحمة، والغمر ما يغمر من رائحته الدسم سائر الروائح. والغمر من الثياب الساتر الواسع، ورجل غمر الخلق أي واسع الخُلق، والغمر السيد المعطاء، والغمر من الخيل الكثير العدو الواسع الجري، وليل غمر أي شديد الظلمة والسواد، وغمر قرية بشمال عمان، ومنطقة بالسعودية، وبطن من غافق، وبطن من كهلان، وغمر بئر قديمة بمكة المكرمة؛ والنسبة إليها الغَمري.

ومما سبق يتضح لنا معنى كلمة «ميت غمر»، هي الأرض أو المكان المنخفض الذي يغمره الماء، ويرجع ذلك إلى أن ميت غمر كانت تقع قديمًا على ثلاثة أفرع نيلية، اندثر اثنان وبقي واحد هو فرع دمياط، وهذا الفرع كان أكثر تعرضًا للخطر والكسور من فرع رشيد؛ لأن مجراه الأسفل ضيق ومختنق ومنسوب المياه العالية أعلى من مستوى سطح الأرض المحيطة به بحوالي مترين، خاصة أيام فيضان نهر النيل.

وبعد أن عادت ميت غمر لتحيا من جديد وينتهي الغمر وتزدهر في العصور الإسلامية، انطبق عليها المعنى اللغوي الآخر وهو «السيد المعطاء»، لما حباها الله من مقومات الموقع الجغرافي المتميز ومقومات اقتصادية متنوعة كانت سببًا في تسميتها المعشوقة، واسمها الأصلي منية غمر وردت به في نزهة المشتاق للإدريسي وقوانين الدواوين لابن مماتي، وفي تحفة الإرشاد وتاج العروس للزبيدي وردت باسم منيتى غمر وحماد من أعمال الشرقية، ووردت عند ابن دقماق في الانتصار لواسطة عقد الأمصار باسم منية غمر، ثم حُرف اسمها من منية إلى ميت، فوردت به في تاريخ سنة ١٢٢٨هـ باسمها الحالي «ميت غمر»، وقد أصبحت ميت غمر قاعدة لقسم ميت غمر في عهد محمد علي باشا في عام ١٨٢٦م.

ميت غمر موقعًا

الموقع رأس مال طبيعي للمُدن، ومورد أصيل من موارد البيئة، وسبب رئيسي في نشأة المدن وتطورها وازدهارها، وهو المحصلة الجغرافية لشبكة منظورة وغير منظورة من العلاقات والقيم السكانية والوضعيات الإقليمية.

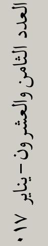
تقع ميت غمر شمال مِصْر وفي جنوب غرب محافظة الدقهلية في منطقة سهلية خصبة على الضفة الشرقية لفرع دمياط يقابلها على الشاطئ الغربي مدينة زفتى من أعمال الغربية، ويربط بينهما كوبري معدني صنعته إحدى الشركات الإنجليزية في عام ١٩٢٠م، وطبقًا لحساب الملاحيين والجغرافيين فإنها تقع تقريبًا في منتصف المسافة بين القاهرة عاصمة مِصْر المحروسة ودمياط ثغر مِصْر على البحر المتوسط، وهي من أَهم مراكز محافظة الدقهلية؛ حيث تقع في طرفها الجنوبي الغربي بين خطي طول ٣١,١٥ درجة - ٣١,٢٥ درجة شرقًا، ودائرتي عرض ٣٠,٣٤ درجة - ٣٠,٤٦ درجة شمالاً.

يحدها من الغرب فرع دمياط لمسافة ٢٨ كم، ويفصلها عن مركز زفتى من أعمال الغربية، وهي بذلك تطل على جبهة نهرية تشكل ١١,٤٪ من الطول الكلي لفرع دمياط، ونحو ٢٦,٤٪ من طول الجبهة النهرية لمحافظة الدقهلية، ويحدها من الشمال مركزي أجا والسنبلاوين ومن الشرق مركز ديرب نجم ومن الجنوب كفر شكر، وتمتد أراضي المركز من الشمال إلى الجنوب على شكل مستطيل يبلغ أقصى طوله من الجنوب عند قرية هلا وإلى أقصى نقطة في الشمال عند قرية دماص، ويبلغ عرضه من أقصى نقطة في الغرب عند كُوبري زفتى وميت غمر، وإلى أقصى نقطة في الشرق عند كفور البهايتة.

ميت غمر إداريًّا

طرأت على الحدود الإدارية للمنطقة الكثير من التغييرات منذ العصور القديمة إلى أن أصبحت على ما هي عليه من عصر الأسرة العلوية وعهد الزعيم جمال عبد الناصر، ففي العصور الفرعونية القديمة كانت ميت غمر جزءًا من أراضي المقاطعة التاسعة عشرة الفرعونية، وهذه المقاطعة تُسمى «أم بخت» ومعناها الأرض الأمامية أو الشمالية، وفي العهد البطلمي عُرفت هذه المقاطعة باسم Leontopolis حسب ري درسي، وعاصمتها «إم خنت» أو «آَمنت»، وهي القرية المعروفة الآن باسم تل المقدام جنوب شرق ميت غمر، ويُسمى هذا المكان أيضًا «نوت نت محسا» أي بلدة السبع، وقد اتخذ جميع ملوك الأسرة الثالثة والعشرين مدينة الأسود «السباع» عرينًا وقصرًا ملكيًّا لهم، وسُميت بمقاطعة الأسود؛ لأن الذي كان يعبد في هذه المنطقة هو الإله أزوريس في صورة أسد، وكان له معابد وكهنة.

ثم حُرفت «نوت نت محسا» إلى «نت»، ثم إلى «نتا» أو «نتو» Natho، وقيدت أراضيها في دفاتر المكلفات الفرعونية باسم «نتـو»، وظلت مُحافظة على هذا الاسم في العهد الروماني حتى عصر هيروكليس Hierocles في القرن السادس الميلادي.



كما عُرفت المنطقة بعد الفتح الإسلامي لِمصْر بنفس الاسم «ناتـو»، فوردت به ضمن كور مِصْر في كتاب البلدان لليعقوبي وفي قوانين الدواوين لابن مماتي باسم نتو والمعشوقة، وفي أيام الدولة الفاطمية قُيدت أراضيها الزراعية باسم «المعشوقة»؛ نظرًا لخصوبتها وعشق الملتزمين بها.

وفي العصر المملوكي وتحديدًا في سنة ٧١٥هـ/ ١٣١٥م أمر السلطان الناصر محمد بن قلاوون بإراكة أرض مِصْر من جديد، وسُمّي ذلك بالروك الناصري، واستمرت ميت غمر وتوابعها تتبع أعمال الشرقية.

وفي عصر الدولة العثمانية تم فك زمام القُطر المِصْري بصفة عامة في دفاتر الترابيع وتحديدًا في سنة ٩٢٣هـ/ ١٥٦٢م، وتغيرت كلمة «عمل» إلى «ولاية».

ومن الواضح أن الحدود الإدارية ظلت كما هي عليه منذ العصور القديمة حتى تولي محمد علي باشا الحكم في مِصْر سنة ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م، ولاهتمامه بالزراعة أمر بعمل مسح عام للأراضي الزراعية في سنة ١٢٢٨هـ/ ١٨١٣م، وقام بتقسيم مأمورية الدقهلية إلى قسمين: قسم أول المنصورة وهو يختص بشمال إقليم الدقهلية، وقسم ثاني المنصورة وهو يختص بجنوب إقليم الدقهلية، وكان من ضمنه ميت غمر وتوابعها.

وتم في عهد الرئيس جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٥م فصل ديرب نجم عن ميت غمر وضمها إلى محافظة الشرقية، وكذلك كفر شكر وضُمت إلى محافظة القليوبية.

ميت غمر بين العلم والعلماء

نهضت المكاتب بالمرحلة الأولى من مراحل التعليم في العصر الإسلامي، وقد خصص لكل مكتب مؤدب يساعده عريف لتعليم الصغار الكتابة وحفظ القرآن، وانتشرت المدارس والكتاتيب في ميت غمر، وكان على المتعلم أن يذهب إلى مدارس بلبيس عاصمة الحوف الشرقي التابعة له ميت غمر في ذلك الوقت ومنها إلى الأزهر الشريف كما فعل الشيخ محمد الغمري.

وفي العصر المملوكي كان الجامع الكبير في ميت غمر والمعروف بجامع الغمري، عبارة عن مؤسسة دينية وتعليمية ضخمة يجتمع فيها الفقهاء والمشايخ في حلقات مع تلاميذهم، ويضم عددًا من الكتاتيب وزاويتين، وأشارت الوثائق إلى وجود ثلاثين خزانة كُتب بالمسجد.

وتُشير وقفية جامع أبي العباس الغمري التي ترجع إلى سنة ٩٠٥هـ/ ١٤٤٩م أن جامع الغمري كان أحد معاهد العلم بجوار الصلاة والاعتكاف وتلاوة القرآن الكريم، وكان لكل مؤدب أو فقيه رواتب جارية تصرف بانتظام، وساعد على تطويرها الشيخ أبو العباس الغمري، وكان يسافر طلبة العلم بعد ذلك للأزهر بالقاهرة، وكان محل إقامتهم في القاهرة أثناء مرحلة التعليم بالأزهر في مساكن أعدت لهم خصيصًا بسويقة أمير الجيوش في شارع مرجوش بالقاهرة.

ومن العلماء الذين درسوا العلم في جامع أبي العباس الغمري بميت غمر في العصر المملوكي الشيخ شمس الدين محمد الدواخلي، وقد اشتهر أبناء ميت غمر بشرف التدريس في الجامع الأزهر، مثل الشيخ محمد بن عمر بن أحمد والد أبي العباس الغمري الذي ولد بميت غمر في سنة ٧٨٦هـ، ولعل من أهم كتبه كتاب «النصرة في أحكام الفطرة»، وكتاب «الحكم المضبوط في تحريم عمل قوم لوط»، وكتاب «الرياض المزهرة في أسباب المغفرة»، وكتاب «محاسن الخصال في بيان وجوه الحلال».

ومن مشاهير علماء ميت غمر أيضًا في العصر المملوكي الشيخ أبو بكر الدماصي مؤدب الأطفال، ولد بدماص بنواحي ميت غمر في سنة ٨٤٢هـ، وعبد الله بن وهبه الدماصي الذي تولى مهنة إقراء الأبناء، والشيخ سليمان أحمد الفقيه، وممن أقرأ الأبناء في القاهرة وأذن في جامع الغمري والجامع الأزهر علي بن محمد عبد الله بن مجاهد نور الدين الدماصي، ولد بدماص من نواحي ميت غمر في سنة ٨٢٥هـ، وزين الدين التفهني استقر في كتاب الأمير صرغتمش ومدرسة شيخون، وعلي بن محمد بن صلاح الغزي من ميت الغز من نواحي ميت غمر، وهو من علماء الفقه والنحو والحديث وسكن أحد رباطات مدينة الإسكندرية، والشيخ محمد بن عبد الله الغمري والمعروف بالخواص مؤدب الأطفال، والشيخ عثمان بن محمد عثمان الفخر الصهرجتي بصهرجت من نواحي ميت غمر، والشيخ عطية محمد البقلي المدرس بمِصْر المحروسة والمقيم بميت غمر، وغيرهم الكثير من العلماء والفقهاء الذين أثروا الحركة العلمية والدينية بميت غمر ومِصْر المحروسة.

كما تولى وظيفة قاضي القضاة أحد المشايخ من أبناء ميت غمر، هو الشيخ زين الدين التفهني الحنفي المولود في تفهنة من نواحي ميت غمر، كما كان قاضي محكمة بولاق من ميت غمر وهو القاضي شهاب الدين أحمد الدماصي ٧٩٠-٨٦٢هـ. وممن تولى وظيفة الإفتاء في دار العدل الشيخ محمد بن عبد الرحمن ابن قاضي القضاة زين الدين التفهني والشيخ العلامة العمدة الفهامة أحمد التونسي المعروف بالدقادوسي، ومما بدع في أمور الطب محمد بن محمد السرنجي من صدور المقرئين عارفًا بالحساب واللغة العربية وكثير من العلوم العقلية والطب، وفي مهنة النساخة حسين بن حسين البدر الكلبشاوي الغمري كتب بخط يده «تصنيف القول البديع».

ميت غمر والقبائل العربية

ومن المعروف تاريخيًّا أن ميت غمر وأريافها كانت من أكثر البلاد التي استوطنت فيها القبائل العربية التي ساعدت في ظهور طلائع الجيل العربي وتدعيمه لاندماجها في المنطقة، ومن أهم هذه القبائل:

- **جذام ولخم**: من أقدم عربان مِصْر، ولهم أوطان دائمة في الفرما والبقارة، ومهمتهم إرشاد القوافل التجارية، ومنهم الوزير شاور في عصر الفاطميين، ومنهم بنو عبد الظاهر، والذين منهم كاتب الإنشاء محيي الدين بن عبد الظاهر.
- **قبيلة لواته**: من بطون قيس، تواجدت في المنطقة فترة كبيرة، وقد أثارت هذه القبيلة الرعب والفوضى في المنطقة في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر، حتى جاء بدر الجمالي وقضى على هذه الفتن وأعطى الأراضي لأهالي المنطقة يزرعونها بدون خراج ثلاث سنوات، وقد سجل بدر الجمالي هذه الواقعة على لوحتين رخاميتين في قبة محمد الشهيد بن القيم الداري بقرية دنديط وذلك في سنة ٤٧٣هـ.

  وقد ساعدت قبيلة قيس في تعمير المنطقة ونشر الإسلام في الريف وكانت بداية دخولهم مِصْر والمنطقة في خلافة الخليفة الأُموي هشام بن عبد الملك ١٠٥-١٢٥هـ بعد أن أقنعه عُبيد الله بن الحبحاب عامل خراج مِصْر بمبررات هذه الهجرة، وقد وصل عددهم في سنة ١٥٣هـ إلى ٥٢٠٠ بيت.

ميت غمر.. الزراعة والاقتصاد

اشتهرت ميت غمر وضواحيها بالعديد من الأنشطة الاقتصادية والتجارية، وكانت الزراعة هي النشاط الرئيسي الذي اعتمد عليه أهل ميت غمر، وامتازت بالثبات والدوام؛ نظرًا لوقوع أراضيها على فرع دمياط وتفريعاته، الذي يُعتبر مصدر الخير والبركة بقدر ما هو وريد الحياة وشريان وجودها.

ويذكر بنيامين في رحلته أن الأفرع النيلية كانت عامرة بالمدن والقُرى والضياع ومليئة بالزراعة والخيرات خاصة الأراضي الواقعة بين دمياط والقاهرة، وقد امتلكت جذام ولخم المزارع في ميت غمر وأريافها الأمر الذي جعلهم يفضلون هذه المنطقة ويتخذونها أوطانًا دائمة لهم.

واعتمدت الزراعة في ميت غمر على مياه النيل وخليج دقادوس الذي كان يشق المنطقة، وأيضًا ترعة تُسمّى المجنونة وترعة أم دياب، وفي عصر أسرة محمد علي تم الاعتماد على الرياح التوفيقي وترعة البوهية، فكانت البلاد الواقعة على النيل في هذه المنطقة معمورة بالبساتين والأشجار والمحاصيل المتنوعة، مثل قصب السكر والسمسم والشعير والحنطة والذرة والفول وجميع أنواع البقول والخضراوات والفاكهة وأشجار الجميز والسنط والأثل والقرط والكمثرى والبطيخ والرمان والكروم، والتي اهتم بزراعتها الفلاح القبطي، وكذلك النخيل.

وانتشرت الإقطاعات في ميت غمر، ومن أهمها إقطاع ست الملك ابنة الخليفة الفاطمي العزيز بالله، ومن الأمراء والقادة والعُربان الذين كان لهم إقطاعات في ميت غمر وأريافها الأمير مغلطاي البدري، والأمير قطلوبغا، والأمير سيدي قاسم بن الأشرف شعبان، والأمير عثمان بن الملك الظاهر جقمق، وجوهر الملاك، وعبد الله حسن ملتزم دنديط ورزنامجي مِصْر في العصر العثماني.

واشتهرت ميت غمر بالعديد من الصناعات، مثل صناعة النسيج والخياطة في خط يُعرف باسم مساكن النصارى، وكذلك صناعة الصباغة التي ارتبطت بصناعة النسيج والمعاصر والعسل، وصناعة حضانة الدجاج وتفريخه، ومن أصحاب الحضانات الحاج بيومي الشيوي الدجاج، وصناعة الطوب والفخار، ومن أرباب هذه المهن، أحمد الفواخري وسيد أحمد الفواخري، ومن أشهر فواخير ميت غمر تلك التي كانت تُوجد بسوق القماش.

وكذلك اشتهرت صناعة الحدادة، حيث تُشير الوثائق العثمانية عن وجود مجمع صناعي منظم في ميت غمر له أسواقه وقياسره ومرافقه الخاصة، كما أشارت الوثائق إلى أرباب الورش، مثل المعلم الحاج عمر الهبل والشيخ محمد مطر ومصطفى حجر الحداد والمعلم حسن النحاس.

وأشارت الوثائق العثمانية لوجود حي خاص للصاغة في ميت غمر يُطلق عليه حارة الصاغة، ما زال موجودًا حتى يومنا هذا، وقد احتكر أهل الذمة هذه المهنة، ومن أشهرهم غبريال الصايغ، وغطاس الصايغ، ولطف الله مكون شيخ الصاغة، وغيرها من المهن والحرف الكثيرة.

آثار ميت غمر

أشارت المصادر والوثائق إلى وجود منشآت معمارية متنوعة سواء كانت دينية أو مدنية، ولكن معظم هذه المنشآت والآثار اندثرت ولم يبقَ منها إلا القليل، ويرجع ذلك إلى التوسع العمراني الذي شهدته ميت غمر في بدايات القرن العشرين، وضعف مواد البناء وارتفاع منسوب المياه الجوفية، إلا أن الذي ساهم في اندثار هذه المنشآت ذات القيمة المعمارية العالية كانت الحرائق المتكررة التي أدت إلى خراب ميت غمر أكثر من مرة منذ بداية العصر العثماني. أولها على يد عبد الدايم بن بقر شيخ العُربان؛ حيث قام بخلع والده من المشيخة وأحرق ميت غمر،



نقش تأسيس مصلى من العصر الأيوبي بمسجد الغمري بميت غمر.

وتعرضت للتدمير مرة أخرى عندما قام أسطول نابليون بونابرت بفتح نيران المدفعية على ميت غمر وأشعل الحرائق؛ لأن الأهالي اعترضوا السفن وقطعوا المؤن عن قوات الحملة الفرنسية.

وفي سنة ١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م شب حريق في ميت غمر دمر الكثير من هذه الآثار النادرة، الأمر الذي جعل أمير الشعراء أحمد شوقي يأتي إلى ميت غمر ويبكي في قصيدته على هذا الحريق الذي دمر منشآتها النادرة، وكذلك رثاها الشاعر حافظ إبراهيم في قصيدة له، وبالرغم من هذا الخراب فإنه يُوجد فيها وبالقرب منها العديد من المنشآت، ومن أهم المنشآت الموجودة حاليًا بميت غمر كالآتي:

جامع أبي العباس الغمري: يرجع إلى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي ذكرته الوثائق أنه جامع الخطبة الكبير إنشاء أبي العباس الغمري (ت ٩٠٥هـ/ ١٤٩٩م) ومعروف أيضًا بالسادة الغمرية، ويُعد من المساجد المندثرة، ولم يبقَ منه سوى مئذنته الشهيرة برأسين، وهي تشبه مئذنة السلطان قانصوه الغَوري بالجامع الأزهر، ومئذنة مسجد قاني باي الرماح. وتصف لنا وقفية الجامع أن موقعه في شارع الغمري أمام المنطقة المعروفة حاليًا بـ «الأثرية». والمسجد يشتمل على محرابين صغيرين بينهما محراب كبير، وعلى يمين المصلى يُوجد منبر خشبي بديع الصنع معد للخطبة، تجاهه دكة خشبية معدة لصلاة المؤذن، وبأسفلها كرسيان خشبيان؛ أحدهما معد لحمل المصحف الشريف، والكرسي الثاني معد لجلوس القارئ، وفي الجهة البحرية يُوجد خلوتان، ويُحيط بداير المسجد ثلاثين خزانة كتب، وفي وسط الجامع حوض حجري، وزير سبيل معد للشرب.

وقد ثُبت على بدن المئذنة نص تجديد مصلى في العصر الأيوبي مؤرخ في سنة ٦١٩هـ، واسم الشيخ عبد المحسن بن الشيخ عمر ابن داود المحلي، وظن العديد من الباحثين أنه يخص هذه المئذنة، ولكنه خاص بتجديد مصلى من المعتقد أنه كان يُوجد مكان مسجد أبي العباس الغمري ودخلت ضمن مساحته عند إنشائه.

زاوية الأمير حماد بن مقلد بك البقري: تقع بشارع الزاوية المتفرع من شارع البحر على مسافة قريبة من فرع دمياط ومجاورة لجامع أبي العباس الغمري بمدينة ميت غمر.

المنشئ هو الأمير حماد بن مقلد بك البقري أمير اللواء السلطان الشريف، ويرجع نسبه إلى ابن بقر شيخ عُربان قبيلتي جذام وحرام، شيدها في سنة ١٠٢٤هـ/١٦١٥م. أما عمارة الزاوية فهي تُعد من المنشآت المعلقة، وبالتالي هي من الأمثلة الفريدة في



سقف الإيوان الرئيسي بزاوية الأمير حماد بميت غمر.

الوجه البحري، حيث يُوجد طابق سفلي، ويُوجد به ممر تجاري على جانبيه حوانيت وحواصل وكذلك خلاوٍ لإيواء الصوفية ودورات مياه وميضأة، وهذا هو سبب كونها معلقة، ومن أمثلتها في الدقهلية مسجد الصالح أيوب بمدينة المنصورة، ومسجد الصالح طلائع بمدينة القاهرة.

وتخطيط الزاوية أقرب إلى تخطيط المدارس ذات الإيوانات المتعامدة، وهي أشبه بالخانقاه؛ حيث تتكون من درقاعة وسطى وإيوانين، الإيوان الرئيسي هو إيوان القبلة، فيه منبر خشبي بديع الصنع، تمت صناعته في شهر رجب ١٠٢٤هـ، ومحراب الزاوية من المحاريب الفريدة مصنوع من الجص، به زخارف هندسية، وينتهي من أعلى بشكل جمالوني، والإيوان المقابل خصص كمصلى للسيدات، وقد بُنيت الزاوية في البداية بدون مئذنة، وأضيفت لها في سنة ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٦م على يد الأمير قنديل البقري من أسرة الأمير حماد البقري، ويظهر ذلك في النص المثبت على قاعدة المئذنة ذات الطراز المملوكي، وذكر فيه أيضًا اسم المعلم محيي الذي قام ببنائها. ويميز هذه الزاوية استخدام الحجر المشهر في الواجهات والعقد الثلاثي، والأقبية المتقاطعة في الطابق السفلي، واستخدام البراطيم الخشبية المزخرفة في الطابق العلوي الذي يحتوي على بيت الصلاة.

وقد أوقف الأمير حماد بن مقلد بك البقري حوالي مائتين وعشرة فدادين وقيراط وثلث القيراط للصرف على مسجده في ديرب نجم والزاوية المعلقة في ناحية ميت غمر كما هو موضح بالوقفية، وقد تميزت ميت غمر وأريافها بطراز مميز لها في تخطيط وعمارة مساجدها، فيكاد يكون طرازًا محليًّا خاصًّا بميت غمر؛ حيث تشابهت هذه المساجد في تخطيطها الخارجي والداخلي؛ حيث ساد طراز المساجد العثمانية الوافدة إلى مِصْر، وهي المساجد المغلقة التي تعتمد على مساحة مربعة أو مستطيلة يشغلها ثلاث أو أربع بلاطات عن طريق صفين من الأعمدة الرخامية التي

واجهة زاوية الأمير حماد.



إيوان زاوية الأمير حماد بميت غمر.

تحمل عقودًا حجرية تسير موازية لجدار القبلة، كما تميزت واجهاتها الرئيسية بأنها مبنية من الحجر يتوسطها مداخل تذكارية بارزة ذات عقود ثلاثية شغلت بالمقرنصات ومن أمثلتها:

مسجد هلال عبد الله هلال الشهير بمسجد البيه: ويُوجد في كوم النور التابعة لمركز ميت غمر، ويرجع تاريخ إنشائه إلى سنة ١٢٧٠هـ، كما هو موضح بالنص التأسيسي أعلى المدخل الرئيسي، ويتكون من ثلاثة أسطر بالحفر البارز على لوحة من الرخام داخل خراطيش تنتهي بتاريخ الإنشاء بحساب الجُمل. أما المنشئ فهو هلال عبد الله هلال من أعيان قرية كوم النور من ضواحي وأرياف ميت غمر، شغل منصب عمدة كوم النور، ورئيس قسم ميت غمر، ومدير الغربية والدقهلية، وعضو مجلس شورى النواب في عهد والي مِصْر سعيد باشا. وأهم ما يميز المسجد هو الواجهة الرئيسية الشمالية الغربية، وهي مبنية من الحجر يتوسطها مدخل تذكاري بارز ذو عقد ثلاثي مشغول بزخارف هندسية وخلايا النحل، وجفوت لاعبة ذو ميمات، وشُغل باطن العقد بأشكال المقرنصات ذات البرقع. والمسجد من الداخل عبارة عن بيت صلاة مربع تقريبًا، قسم إلى ثلاث بلاطات عن طريق صفين من الأعمدة التي تحمل عقودًا حجرية تسير موازية لجدار القبلة، ويتوسط السقف شخشيخة خشبية للإضاءة والتهوية، وبجدار القبلة محراب حجري فريد من نوعه في الوجه البحري وزخارف هندسية محفورة بالحفر البارز والغائر في الحجر، وعلى يمين المصلى منبر خشبي بديع الصنع ذو زخارف هندسية من أطباق نجمية، وأهم ما يميزه الباب المقدم على شكل هودج وهو مثل فريد في المنطقة، وكان للمسجد مئذنة من الآجر والملاط ذات قمة مخروطية ولكنها اندثرت.

مسجد المتولي الكبير: يقع في قرية بشالوش التابعة لمركز ميت غمر، والمنشئ هو منصور الخولي الذي كان مختصًا بقياس الأراضي الزراعية قبل الري وبعده وقبل الشروع في عمليات الزراعة. أما تاريخ الإنشاء كان في سنة ١٢٧٥هـ كما هو موضح في النص التأسيسي باللوحة الرخامية أعلى الباب، يتكون من أربعة أسطر عبارة عن أبيات شعر تنتهي بطريقة حساب الجُمل. والمسجد ذو واجهة حجرية يتوسطها مدخل تذكاري بارز من الحجر ذو عقد ثلاثي ذو مقرنصات ذات البروع وزخارف هندسية متنوعة. أما المسجد من الداخل فهو مقسم إلى ثلاث بلاطات من خلال صفين من الأعمدة الرخامية التي تحمل عقودًا حجرية موازية لجدار القبلة، وأهم ما يميز المسجد وجود الشخشيخة التي تتوسط السقف الخشبي والمنبر الخشبي ذو الزخارف الهندسية على شكل المعقل المائل والقائم والمحراب من الجص.

مسجد أحمد نافع: يقع في قرية دنديط التابعة لمركز ميت غمر، أما تاريخ الإنشاء خلال سنة ١٢٧٠-١٢٧١هـ كما هو موضح بنص تأسيس المسجد الذي جاء في ثلاثة أسطر داخل خراطيش زخرفية، وينتهي بحساب الجُمل وتاريخ الإنشاء، والمنشئ هو أحمد باشا نافع أحد أعيان المنطقة. وأهم ما يميز المسجد الواجهة الحجرية ذات المخل التذكاري البارز الذي يتوسطها عقد ثلاثي شغل بالمقرنصات والزخارف الهندسية المتنوعة. ويحتوي المسجد على منبر خشبي بديع الصنع من زخارف أطباق نجمية ويحتوي على نص تأسيسي أعلى باب المقدم مؤرخ في سنة ١٢٧١هـ، ومحراب جصي به زخارف في طاقيته من الرخام، يعلوها نص كتابي مؤرخ في سنة ١٢٧٠هـ، ويُوجد به مصلى للسيدات يطل على بيت الصلاة بثلاثة عقود وسياج خشبية.

كما يُوجد بمدينة ميت غمر العديد من الكنائس؛ حيث ذكر أبو المكارم في القرن الثاني عشر الميلادي أنه يُوجد في ميت غمر ثلاث كنائس للسيدة الطاهرة، والملاك ميخائيل، ومارجرجس، وقد وردت في كشف أبرشيات هذا القرن أنها إحدى عشرة كنيسة. وفي خلافة الحافظ محمد وصل إلى كرسي البطريك البابا ميخائيل الدقدوسي البطريك الواحد والسبعون ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م.

وبذلك استطعت أن أتجول بالقارئ الكريم في رحلة سريعة في عبق تاريخ وآثار مدينة ميت غمر بمحافظة الدقهلية؛ لكي نكشف له عن تاريخ وآثار هذه المدينة العريقة التي غاب عنها النور في العديد من العصور ونضعها في بؤرة النور مرة أُخرى.



مسجد هلال عبد الله الشهير بمسجد البيه، بكوم النور.



قانون خاص بشروط خدمة الموظفين و المستخدمين و العمال الأجانب و بشروط إحالتهم على المعاش أو فصلهم من الخدمة

(منشور في صحيفة السياسة في ٢٠ يوليو ١٩٢٣م)

نَحْنُ مَلِكُ مِصْرَ

بعد الاطلاع على قوانين المعاشات المعمول بها، وعلى الأمر العالي الصادر في ٣ جمادى الثانية سنة ١٣٠٠ هجرية الموافق ١٠ إبريل ١٨٨٣ ميلادية، متضمنًا الأحكام العامة المتعلقة بالمستخدمين المدنيين بالحكومة المصرية وعلى ما صدر بعد ذلك من الأوامر المعدلة له. وعلى المادة الثالثة من الدستور؛ وبما أن الحاجة ماسة إلى وضع أحكام خاصة لتقرير ما يتعلق بإحالة الموظفين والمستخدمين الأجانب على المعاش وبفصلهم من الخدمة، وكذلك فيما تعلق بشروط خدمتهم في المدة التي يبقون في أثنائها في خدمة الحكومة المصرية.

وبناءً على ما عرضه علينا وزير المالية وموافقة رأي مجلس الوزراء؛ رسمنا بما هو آتٍ:

أحكام عامة

المادة الأولى

تسري أحكام هذا القانون على كل من يكون موجودًا وقت العمل في خدمة أية مصلحة من مصالح الحكومة، ومنها وزارة الأوقاف ومجالس المديريات والمجالس البلدية والمحلية، من الموظفين والمستخدمين والعمال التابعين لدولة أجنبية من الدول ذات الامتيازات على ألا يكونوا من الرعايا التابعين للدولة العثمانية، وذلك مع مراعاة ما نص عليه فيما يلي من القيود والاستثناءات.

المادة الثانية

لا تسري أحكام هذا القانون على قضاة المحاكم المختلطة وموظفيها ومستخدميها، ولا على أعضاء صندوق الدين وموظفيه ومستخدميه، ولا على موظفي ومستخدمي مصلحة المحاجر الصحية (الكورنتينات)، ولا على موظفي ومستخدمي بلدية الإسكندرية.

على أن الموظفين والمستخدمين الذين كانوا قبل صدور هذا القانون تابعين لمصلحة من المصالح التي تجري عليها أحكامه، ونقلوا إلى مصلحة لا تجري عليها تلك الأحكام، ولم ينقطعوا عن تأدية ما عليهم لخزانة المعاشات بالحكومة، ولم يفقدوا الحق في العودة إلى خدمة المصلحة التي كانوا تابعين لها؛ يجوز لهم في بحر الميعاد المنصوص عليه في المادة الرابعة من هذا القانون أن يطلبوا إعادتهم إلى تلك المصلحة لاستعمال حق الاختيار طبقًا لحكم المادة المذكورة.

المادة الثالثة

كذلك لا تسري أحكام هذا القانون على الفئات الآتي ذكرها:

- ضباط القوات العسكرية الذين لا يزالون باقين في صفوف الخدمة العاملة بجيوش بلادهم.
- من دخل الخدمة بعد ١٥ مارس سنة ١٩٢٢م من الموظفين والمستخدمين والعمال الذين لهم الحق في المعاش.
- من دخل الخدمة بعد ٣١ ديسمبر سنة ١٩٢٠م من الموظفين والمستخدمين والعمال الذين لا حق لهم في المعاش.
- الموظفون والمستخدمون والعمال الذين عينوا مرة واحدة لعمل معين.
- الموظفون والمستخدمون والعمال الذين عينوا مرة واحدة بموجب عقد لمدة لا تزيد على خمس سنوات إذا كانوا قد أعلنوا كتابة وقت استخدامهم بأن العقد المبرم معهم لن يجدد.

المادة الرابعة

الموظفون والمستخدمون ذوو الحق في المعاش الذين تشملهم أحكام المادة الأولى، وأحكام الفقرة الثانية من المادة الثانية؛ يحق لهم لغاية ٣١ أكتوبر ١٩٢٣م أن يختاروا أمرًا من الأمرين الآتيين:

- أن يطلبوا إحالتهم على المعاش من أول إبريل سنة ١٩٢٤م.
- أن يطلبوا استبقاءهم مؤقتًا لغاية أول إبريل ١٩٢٧م.

وعلى كل من أولئك الموظفين والمستخدمين أن يقدم طلب الاختيار كتابة، وأن يبعث به إلى وزير المالية عن يد المصلحة التي يكون تابعًا لها.

والموظفون أو المستخدمون الذين يستعملون حقهم في اختيار أحد الأمرين هم الذين تسري عليهم وحدهم أحكام هذا القانون فيما يتعلق بإحالتهم على المعاش أو فصلهم من الخدمة.

وفيما يتعلق بالموظفين والمستخدمين الذين يكونون خارج القطر في ٣١ أكتوبر ١٩٢٣م يمد ميعاد الاختيار إلى اليوم الثلاثين من شهر نوفمبر التالي.

المادة الخامسة

الموظف أو المستخدم الذي يختار أول الأمرين المنصوص عليهما في المادة السابقة يحال على المعاش من أول إبريل سنة ١٩٢٤م، إلا إذا كان وزير المالية قد أعلنه قبل أول يناير سنة ١٩٢٤م لغاية أول إبريل سنة ١٩٢٧م، أو لغاية أي تاريخ سابق على ذلك يبيَّن في الإعلان المذكور.

ومع ذلك، فإنه يجوز في أي حين للموظف أو المستخدم الذي يصله هذا الإعلان أن يبلغ وزير المالية بالطريقة المبينة في الفقرة الثانية من المادة السابقة، أنه مصر على طلب إحالته على المعاش، وأنه بناءً على ذلك متنازل عن جزء من المكافأة الخاصة طبقًا لحكم المادة الرابعة عشرة من هذا القانون، وحينئذ يحال على المعاش بعد انقضاء ستة شهور من تاريخ هذا التبليغ بصرف النظر عن مدة الإجازات التي قد يمنحها في بحر هذه المدة.

المادة السادسة

الموظف أو المستخدم الذي يختار ثاني الأمرين يحال على المعاش من أول إبريل سنة ١٩٢٧م، إلا إذا كان وزير المالية قد أعلنه قبل أول يناير سنة ١٩٢٤م بأنه سيحال على المعاش في تاريخ سابق على أول إبريل ١٩٢٧م، يبيَّن في ذلك الإعلان. وعلى أية حال يجب أن يشمل ذلك التاريخ مهلة مدتها ستة شهور من يوم الإعلان المشار إليه.

وفوق ذلك يجوز للحكومة على الدوام أن تستبقي الموظف أو المستخدم في خدمتها إذا رضي بالبقاء إلى ما بعد التاريخ المبين في الإعلان المتقدم ذكره.

المادة السابعة

تسري أيضًا الأحكام السابقة على:

١) الموظفين والمستخدمين الذين لا حق لهم في المعاش ممن يستولون على مرتبات شهرية إذا كانوا لا يدخلون ضمن الفئات المشار إليها في المواد الآتية وكانوا قد قضوا في الخدمة خمس عشرة سنة كاملة وقت العمل بهذا القانون.

٢) من يكون من أولئك الموظفين المستخدمين شاغلاً وظيفة دائمة بميزانية الحكومة بالمعنى المقصود في المادة الثلاثين من لائحة تعديل الدرجات التي أقرها مجلس الوزراء في ٣ أكتوبر ١٩٢١م على أن يكون قد التحق بالخدمة قبل أول أغسطس سنة ١٩١٤م.

المادة الثامنة

من عدا أولئك من الموظفين والمستخدمين الذين لا حق لهم في المعاش المعينين بعقد أو الذين تدفع لهم مرتباتهم مشاهرة، ليس لهم إلا أن يختاروا الأمر المنصوص عليه في المادة الرابعة الفقرة (ب). ويستثنى من ذلك من ورد ذكرهم في المادة الآتية:

ومع ذلك فإنه يجوز للحكومة على الدوام أن تفصل من خدمتها أي موظف أو مستخدم من الموظفين والمستخدمين المذكورين، بشرط إعلانه قبل فصله بشهر واحد.

المادة التاسعة

ليس للفئات الآتي ذكرها أي حق في الاختيار:

الموظفون والمستخدمون والعمال الذين لا حق لهم في المعاش من يستولون على مرتبات شهرية بعقد أو بغير عقد، إذا كانوا

يدخلون في الدرجة الثامنة من ترتيب الدرجات الإدارية أو الفنية أو الدرجة (ج) من ترتيب الدرجات الكتابية، وكذلك لخدمة الخارجين عن هيئة العمال أو من يتولون وظائف مماثلة.

المستخدمون والعمال الذين يستولون على أجرهم مياومة أو بالقطعة.

ولا يترتب على هذا القانون إدخال أي تعديل على الشروط المقررة فيما يتعلق بخدمتهم وتأديبهم ورفدهم بموجب اللوائح المعمول بها. وإنما يكون لهم في حالة فصلهم من الخدمة أو في حالة عدم تجديد عقود استخدامهم الحق في المزايا المنصوص عليها في المادة الثالثة عشرة من هذا القانون.

المادة العاشرة

تنشأ في وزارة المالية لجنة مهمتها العمل على تنفيذ القانون، والإشراف على ما يختص بالموظفين الذين يتناولهم القانون المذكور من شروط الخدمة وشروط الإحالة على المعاش.

وتؤلف هذه اللجنة من ثمانية من كبار الموظفين ممن هم في الخدمة أو في المعاش، ويكون منهم أربعة من الأجانب. ويعين أعضاء اللجنة بقرار من رئيس مجلس الوزراء بناءً على اقتراح وزير المالية، ويكون تعيين رئيسها بالطريقة عينها من بين الأعضاء المصريين، وعند غياب الرئيس يحل محله أرفع الأعضاء المصريين مرتبة، وعند تساوي المرتبة تكون الرئاسة لأكبرهم سنًّا.

وعند انقسام الأصوات في اللجنة المذكورة يكون صوت الرئيس أو من يحل محله مرجحًا، ولا يصح اجتماعها إلا إذا حضرها ستة من الأعضاء منهم ثلاثة من الأجانب.

المادة الحادية عشرة

يختار وزير المالية بقرار يصدر منه بناءً على اقتراح اللجنة ستة من أعضائها، منهم ثلاثة من الأجانب؛ لتكوين لجنة فرعية.

وتكون هذه اللجنة الفرعية مختصة بالأمور الآتية فيما يتعلق بالموظفين والمستخدمين الذين يسري عليهم هذا القانون، عدا من ذكر منهم في المادة التاسعة.

- البت في حالة وجود نزاع في أمر الإحالة على المعاش أو الفصل من الخدمة بسبب العاهة أو المرض.
- تولي السلطة التأديبية المخولة لمختلف المجالس والهيئات التأديبية طبقًا للوائح المعمول بها، وكذلك الحكم تأديبيًّا بحرمان الموظفين أو المستخدمين من كل أو بعض المزايا الممنوحة لهم بموجب أحكام هذا القانون أو من كل أو بعض ما يستحقونه من المعاش أو المكافأة بموجب اللوائح المعمول بها.

وتكون رئاسة اللجنة الفرعية لمن يعين لهذا الغرض من أعضائها المصريين بموجب القرار المنصوص عليه في الفقرة الأولى.

ولكل موظف أو مستخدم يحال على مجلس التأديب أن يطلب تغيير أحد الأعضاء الأجانب الثلاثة باللجنة الفرعية، والاستعاضة عنه بالعضو الأجنبي الرابع باللجنة الأصلية الذي لم يدخل ضمن اللجنة الفرعية.

وتصدر قرارات اللجنة الفرعية المذكورة بأغلبية أربعة أصوات من ستة، ولا تكون هذه القرارات قابلة للاستئناف.

فإذا تساوت الأصوات عرض الأمر على لجنة خاصة للبت فيه، وتكون هذه اللجنة الخاصة مؤلفة من رئيس محكمة الاستئناف المختلطة، ومن عضوين من أعضاء اللجنة التأديبية، على أن يكون كلٌّ من هذين العضوين من الأعضاء ممثلاً لرأي أحد الجانبين وأن يكون أقدم الأعضاء في جانبه.

المادة الثانية عشرة

لا يمنح الموظفون الذين يسري عليهم هذا القانون إذا كانوا لا يبقون في خدمة الحكومة إلا لغاية أول إبريل ١٩٢٧م أو لمدة قبل هذا التاريخ أية ترقية، إلا إذا قضت بذلك ضرورة مصلحية.

وعلى أية حال لا تدخل زيادة المرتب الناشئة عن هذه الترقية في حساب تسوية المكافأة الخاصة المنصوص عليها في المادة الثالثة عشرة (٢). وفي الجداول الملحقة بهذا القانون قواعد عامة عن تسوية المعاشات والمكافآت.

المادة الثالثة عشرة

كل موظف أو مستخدم يسري عليه هذا القانون، سواء كان ممن لهم أو ممن ليس لهم الحق في المعاش؛ يكون له متى أحيل على المعاش أو فصل من الخدمة طبقًا للأحكام المتقدمة الحق في المزايا الآتية، إلا إذا حرم منها أو من بعضها بقرار تأديبي. وهذه المزايا هي:

١) ما يستحقه من المعاش أو المكافأة بمقتضى اللوائح المعمول بها فيما لو أحيل على المعاش، أو فصل من الخدمة بسبب إلغاء الوظيفة إذا كان الموظف أو المستخدم ممن لهم الحق في المعاش، أو بسبب ما يصيبه من العاهات أو الأمراض أثناء خدمته إذا كان ممن لا حق لهم في المعاش.

٢) المكافأة الخاصة المقررة في المادة الثامنة عشرة والمواد التي تليها، وفي الجداول الملحقة بهذا القانون.

٣) بدل العودة إلى الوطن المقررة في المادة السابعة عشرة.

المادة الرابعة عشرة

إذا كان الموظف أو المستخدم ذو الحق في المعاش قد استعمل الحق المخول له في الفقرة الثانية من المادة الخامسة من اعتزال الخدمة قبل التاريخ المبين في الإعلان الصادر إليه من الحكومة؛ فإنه لا يكون له حق إلا في نصف المكافأة الخاصة المنصوص عليها في المادة السابقة (٢) أو في ثلثي هذه المكافأة إذا كان تاريخ اعتزاله

الخدمة بعد ٣١ مارس سنة ١٩٢٦م، ولكن تبقى له باقي المزايا المنصوص عليها في المادة المذكورة (١و٣).

ومع ذلك، فإذا كان هذا الموظف أو المستخدم قد اكتسب من قبل بموجب اللوائح المعمول بها الحق في تسوية معاشه أو مكافأته في المال؛ كان له أن يستولي على ثلثي المكافأة الخاصة.

وعلى أية حال يجوز لمجلس الوزراء على الدوام بعد أخذ رأي اللجنة المنصوص عليها في المادة العاشرة؛ أن يمنح الموظف أو المستخدم المكافأة بأكملها؛ مراعاة لما أداه من الخدمة، أو مراعاة للظروف التي قضت عليه باعتزاله وظيفته قبل الأوان.

المادة الخامسة عشرة

إذا توفي موظف أو مستخدم ممن لهم الحق في المكافأة الخاصة كاملة أو ناقصة طبقًا لحكم المواد السابقة، أو أحيل على المعاش بسبب مرض أو عاهة فيما بين أول إبريل سنة ١٩٢٤م وبين التاريخ المحدد لاعتزاله الخدمة؛ كان لمن آلت إليهم حقوقه أو له الحق في المكافأة المذكورة، كما لو كانت الوفاة أو الإحالة على المعاش قد وقعت في ذات التاريخ المحدد لاعتزاله الخدمة.

على أنه إذا كانت الإحالة على المعاش أو الفصل من الخدمة بسبب المرض أو العاهة بناءً على طلب الموظف أو المستخدم نفسه؛ تخفض المكافأة الخاصة بنسبة تعادل المدة التي كان باقيًا عليه أن يقضيها في الخدمة، على أن لا يزيد هذا التخفيض عن نصف المكافأة.

المادة السادسة عشرة

تتبع القواعد الآتية فيما يتعلق بتطبيق الجداول الملحقة بهذا القانون المتعلقة بتسوية المكافأة الخاصة:

١) تكون تسوية المكافأة على أساس آخر مرتب كان تسري عليه حكم الاستقطاع للمعاش وقت إحالته على المعاش أو الفصل من الخدمة، أو كان يجب أن يجري عليه حكم الاستقطاع لو كان الموظف أو المستخدم ممن لهم الحق في المعاش. على أن علاوات المرتبات والترقيات التي منحت بعد تاريخ الاختيار وبعد تقديم أي طلب للإحالة على المعاش؛ لا تدخل في الحساب، إلا إذا كانت ناشئة عن تبديل للدرجات أو كانت من العلاوات الدورية العادية.

٢) إذا كان الموظف أو المستخدم ذا حق في مسكن على نفقة الحكومة؛ يزاد مرتبة فيما يتعلق بحساب المكافأة الخاصة بنسبة عشرة في المائة، أو بمقدار بدل السكن الممنوح له.

٣) كذلك تكون تسوية المكافأة عل أساس عمر الموظف أو المستخدم ومدة خدمته وقت إحالته على المعاش أو فصله من الخدمة؛ طبقًا للوائح المعمول بها.

ومع ذلك فإن السن ومدة الخدمة تحسبان على الدوام بالسنين وأرباع السنين، فإذا بقي بعد ذلك كسر يزيد على شهر ونصف حُسب بمثابة ثلاثة شهور، وإن قل عن شهر ونصف أُهمل. وفوق ذلك تحسب للموظف أو المستخدم الذي لا حق له في المعاش كل مدة سابقة قضاها بمرتب كامل في خدمة مصلحة غير مصلحته الحالية، ولو كانت مما لا يدخل في حساب المكافأة المنصوص عليها في قانون المعاشات، وذلك إلا في حالة عدم اتصال هذه المدد.

المادة السابعة عشرة

بدل العودة إلى الوطن المنصوص عليه في المادة الثالثة عشرة (٣)؛ يخول للموظف أو المستخدم استرداد ما يثبت أنه أنفقه فعلاً في سبيل سفره وتسفير أفراد عائلته وعفشه ومنقولاته إلى عاصمة البلاد التي كان يقيم بها قبل التحاقه بخدمة الحكومة المصرية. فإذا كان الموظف وقت التحاقه بخدمة الحكومة المصرية مقيمًا في بلاد غير البلاد التي ينتسب إليها، وكان في نيته أن ينتقل إلى هذه البلاد الأخيرة؛ كان من حقه استرداد مصاريف النقل إلى عاصمة البلاد المذكورة. على أن هذا الرد لا يكون واجبًا إلا إذا تم الانتقال في بحر ستة شهور من تاريخ اعتزال الخدمة

ولا يجوز أن يزيد المبلغ الذي يرد لهذا الغرض على مرتب الشهر المنصوص عليه في المادة الثالثة والثلاثين من لائحة بدل السفرية ومصاريف الانتقال، فإذا كان مرتب الموظف أو المستخدم لا يتجاوز خمسين جنيهًا في الشهر؛ لا يزيد المبلغ المتقدم ذكره على مرتب شهر ونصف.

قواعد بشأن تسوية المكافأة الخاصة وصرفها

المادة الثامنة عشرة

تحسب المكافآت الخاصة على أساس الجداول الملحقة بهذا القانون، وذلك بضرب آخر مرتب سنوي كان يستولي عليه صاحب الشأن في «عامل السن» الناتج:

من الجدول حرف (أ) للموظفين والمستخدمين والعمال الذين تنتهي خدمتهم حتمًا في سن الخامسة والخمسين.

ومن الجدول حرف (ب) لمن كانت نهاية السن بالنسبة لهم ستين سنة.

ومن الجدول حرف (ج) لمن كانت نهاية السن بالنسبة لهم خمسًا وستين سنة أو أكثر.

ثم نضرب الحاصل في «عامل مدة الخدمة» الناتج:

من الجدول حرف (د) بالنسبة للموظفين والمستخدمين والعمال الذين لهم الحق في المعاش.

ومن الجدول حرف (هـ) ممن ليس لهم الحق في المعاش ممن يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة السابعة (١ و٢)

ومن الجدول حرف (و) ممن ليس لهم الحق في المعاش ممن يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة الثامنة.

ومن الجدول حرف (ز) لمن ليس لهم الحق في المعاش ممن يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة التاسعة (١).

ومن الجدول حرف (ح) لمن ليس لهم الحق في المعاش ممن يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة التاسعة (٢).

المادة التاسعة عشرة

إذا زادت المكافأة المحسوبة طبقًا للقواعد المقررة في المادة السابعة على أربعة آلاف جنيه مصري؛ تخفض قيمتها بنسبة سنوية طبقًا لما هو مبين في الملحق رقم (٣)؛ بحيث لا يزيد الحد الأقصى للمكافأة على ثمانية آلاف وخمسمائة جنيه مصري.

المادة العشرون

تدفع المعاشات والمكافآت المنصوص عليها في المادة الثالثة عشرة وفي المواد التي تليها بالجنية المصري في القاهرة، أو بالجنية الإنجليزي في لونده، على أساس قيمة الجنيه الإنجليزي الواحد ٧٩,٥ قرشًا صحيحًا أو بالفرنك الذهب في باريس حسب رغبة صاحب الحق.

المادة الحادية والعشرون

تفاديًا من تجاوز ما يدفع في سبيل تسوية المعاشات والمكافآت في أية سنة مالية الاعتماد المربوط لهذا الغرض في الميزانية يكون للحكومة الحق فيما يأتي:

إما أن تستبقي عند كل تسوية مبلغًا لا يزيد على خمسة وعشرين في المائة من المبلغ المستحق، على أن تدفعه لصاحب الحق بغير فوائد في آخر السنة المالية الجارية أو في الثلاثة شهور الأولى من السنة المالية التالية، ويكون الدفع نقدًا أو بالطريقة الآتي بيانها.

وإما أن تدفع جزءًا من المكافأة لا يتجاوز خمسين في المائة، منها أذونات على الخزانة لمدة خمس سنوات بفائدة ٤,٥ في المائة سنويًا. ويجب أن يكون دفع قيمة هذه الأذونات وكذلك قيمة الفوائد طبقًا للقواعد المحددة في المادة السابقة.

ويجوز استعمال الوسيلتين معًا بشرط أن لا يقل ما يدفع نقدًا في الحال لصاحب الحق عند إتمام التسوية عن خمسين في المائة من مجموع المبلغ الذي يستحقه.

المادة الثانية والعشرون

على وزير المالية تنفيذ هذا القانون، وله أن يصدر ما يقتضيه هذا التنفيذ من القرارات.

ويعمل بهذا القانون من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية.

صدر بسراي المنتزه في ٤ ذي الحجة سنة ١٨٤١هـ (١٨ يوليو ١٩٢٣م).

فؤاد

بأمر حضرة صاحب الجلالة

رئيس مجلس الوزراء: يحيى إبراهيم

وزير المالية: محمد باشا محب



ملحقات القانون السابق

الملحق رقم ١

جدول عوامل السن

السن	الجدول حرف (أ) للموظفين الذين تنقضي نهاية السن بالنسبة لهم في الخامسة والخمسين	الجدول حرف (ب) نهاية السن ٦٠ سنة	الجدول حرف (ج) نهاية السن ٦٥ سنة فأكثر
	العامل	العامل	العامل
٢٠	٠,٥٧	٠,٥٧	٠,٥٧
٢١	٠,٦١	٠,٦١	٠,٦١
٢٢	٠,٦٥	٠,٦٥	٠,٦٥
٢٣	٠,٦٩	٠,٦٩	٠,٦٩
٢٤	٠,٧٣	٠,٧٣	٠,٧٣
٢٥	٠,٧٦	٠,٧٦	٠,٧٦
٢٦	٠,٧٩	٠,٧٩	٠,٧٩
٢٧	٠,٨٢	٠,٨٢	٠,٨٢
٢٨	٠,٨٤	٠,٨٤	٠,٨٤
٢٩	٠,٨٦	٠,٨٦	٠,٨٦
٣٠	٠,٨٨	٠,٨٨	٠,٨٨
٣١	٠,٩٠	٠,٩٠	٠,٩٠
٣٢	٠,٩٢	٠,٩٢	٠,٩٢
٣٣	٠,٩٤	٠,٩٤	٠,٩٤
٣٤	٠,٩٥	٠,٩٥	٠,٩٥
٣٥	٠,٩٦	٠,٩٦	٠,٩٦
٣٦	٠,٩٧	٠,٩٧	٠,٩٧
٣٧	٠,٩٨	٠,٩٨	٠,٩٨
٣٨	٠,٩٩	٠,٩٩	٠,٩٩
٣٩	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠





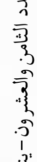
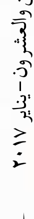

٤٠	١,٠٠	١,٠٠	١,٠٠
٤١	٠,٩٩	١,٠٠	٠,٩٩
٤٢	٠,٩٧	٠,٠٠	٠,٩٧
٤٣	٠,٩٤	٠,٩٧	٠,٩٥
٤٤	٠,٩٠	٠,٩٥	٠,٩٣
٤٥	٠,٨٥	٠,٩٣	٠,٩١
٤٦	٠,٧٩	٠,٩١	٠,٨٨
٤٧	٠,٧٣	٠,٨٤	٠,٨٥
٤٨	٠,٦٦	٠,٧٩	٠,٨٢
٤٩	٠,٥٩	٠,٧٤	٠,٧٩
٥٠	٠,٥١	٠,٦٩	٠,٧٦
٥١	٠,٤٣	٠,٦٤	٠,٧٢
٥٢	٠,٣٤	٠,٥٩	٠,٦٨
٥٣	٠,٢٤	٠,٥٢	٠,٦٤
٥٤	٠,١٣	٠,٤٧	٠,٦٠
٥٥	٠,٠٠	٠,٤٠	٠,٥٦
٥٦	_	٠,٣٣	٠,٥٢
٥٧	_	٠,٢٦	٠,٤٧
٥٨	_	٠,١٨	٠,٤٢
٥٩	_	٠,١٠	٠,٣٧
٦٠	_	_	٠,٣٢
٦١	_	_	٠,٢٦
٦٢	_	_	٠,١٨
٦٣	_	_	٠,١٠
٦٤	_	_	_
٦٥	_	_	_

أرباع السنين متداخلة فيما بين الأرقام.

الملحق رقم ٢

جدول عوامل مدة الخدمة

سنوات الخدمة	الجدول حرف (د) للموظفين والمستخدمين الذين لهم الحق في المعاش	الجدول حرف (هـ) للموظفين والمستخدمين الذين ليس لهم الحق في المعاش عن من يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة ٧ (١و٢) من القانون	الجدول حرف (و) للموظفين والمستخدمين الذين ليس لهم الحق في المعاش عن من يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة الثامنة من القانون	الجدول حرف (ز) للموظفين والمستخدمين الذين ليس لهم الحق في المعاش عن من يدخلون في الفئة المنصوص عليها في المادة التاسعة (١) من القانون	الجدول حرف (ح) للموظفين والمستخدمين عن من يدخلون في الفئة المنصوص عليها في القانون في المادة التاسعة (٢) من هذا القانون
	٣,٥				
١	٣,٩				
٢	٤,٣				
٣	٤,٧		٢,٠	١,٤	١,٠
٤	٥,١		٢,٤	١,٧	١,٢
٥	٥,٤		٢,٨	٢,٠	١,٤
٦	٥,٧		٣,٢	٢,٢	١,٦
٧	٦,٠		٣,٥	٢,٦	١,٨
٨	٦,٢		٣,٨	٢,٩	٢,٠
٩	٦,٤	٦,٠	٤,٢	٣,٢	٢,٢
١٠	٦,٦	٦,١	٤,٦	٣,٥	٢,٤
١١	٦,٧	٦,٢	٥,٠	٣,٨	٢,٦
١٢	٦,٨	٦,٣	٥,٤	٤,١	٢,٨
١٣	٦,٩	٦,٤	٥,٨	٤,٤	٣,٠
١٤	٧,٠	٦,٥	٦,٢	٤,٧	٣,٢
١٥	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٥,٠	٣,٤

١٦	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٥,٣	٣,٦
١٧	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٥,٦	٣,٨
١٨	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٥,٩	٤,٠
١٩	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٢	٤,٢
٢٠	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٤,٤
٢١	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٤,٦
٢٢	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٤,٨
٢٣	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٥,٠
٢٤	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٥,٢
٢٥	٦,٠	٦,٥	٦,٥	٦,٥	٥,٤

أرباع السنين متدخلة فيما بين هذه الأرقام، ومع ذلك فإن العامل ٧، وهو الذي يقابل مدة خدمة ١٤ سنة بمقتضى الجدول حرف (د) يطبق إلى أن يكتسب صاحب الشأن الحق في المعاش.

الملحق رقم ٣

بيان النسب المقررة لتخفيض المكافآت التي تزيد على ٤٠٠٠ جنيه مصري

إذا كانت المكافآت لا تزيد على ٤٠٠٠ جنيه مصري؛ فإنه لا يخفض منها شيء. أما إذا زاد على ذلك فيخفض على الوجه الآتي:

الألف جنيه الأولى أو كسورها يخفض منها	١٠ في المائة
الألف جنيه الثانية أو كسورها يخفض منها	٢٠ في المائة
الألف جنيه الثالثة أو كسورها يخفض منها	٣٠ في المائة
الألف جنيه الرابعة أو كسورها يخفض منها	٤٠ في المائة
الألف جنيه الخامسة أو كسورها يخفض منها	٥٠ في المائة
الألف جنيه السادسة أو كسورها يخفض منها	٦٠ في المائة
الألف جنيه السابعة أو كسورها يخفض منها	٧٠ في المائة
الألف جنيه الثامنة أو كسورها يخفض منها	٨٠ في المائة
الألف جنيه التاسعة أو كسورها يخفض منها	٩٠ في المائة
الألف جنيه العاشرة أو كسورها يخفض منها	١٠٠ في المائة

بحيث لا يزيد النهاية الكبرى للمكافأة على ٨٥٠٠ جنيه مصري بأية حال من الأحوال.





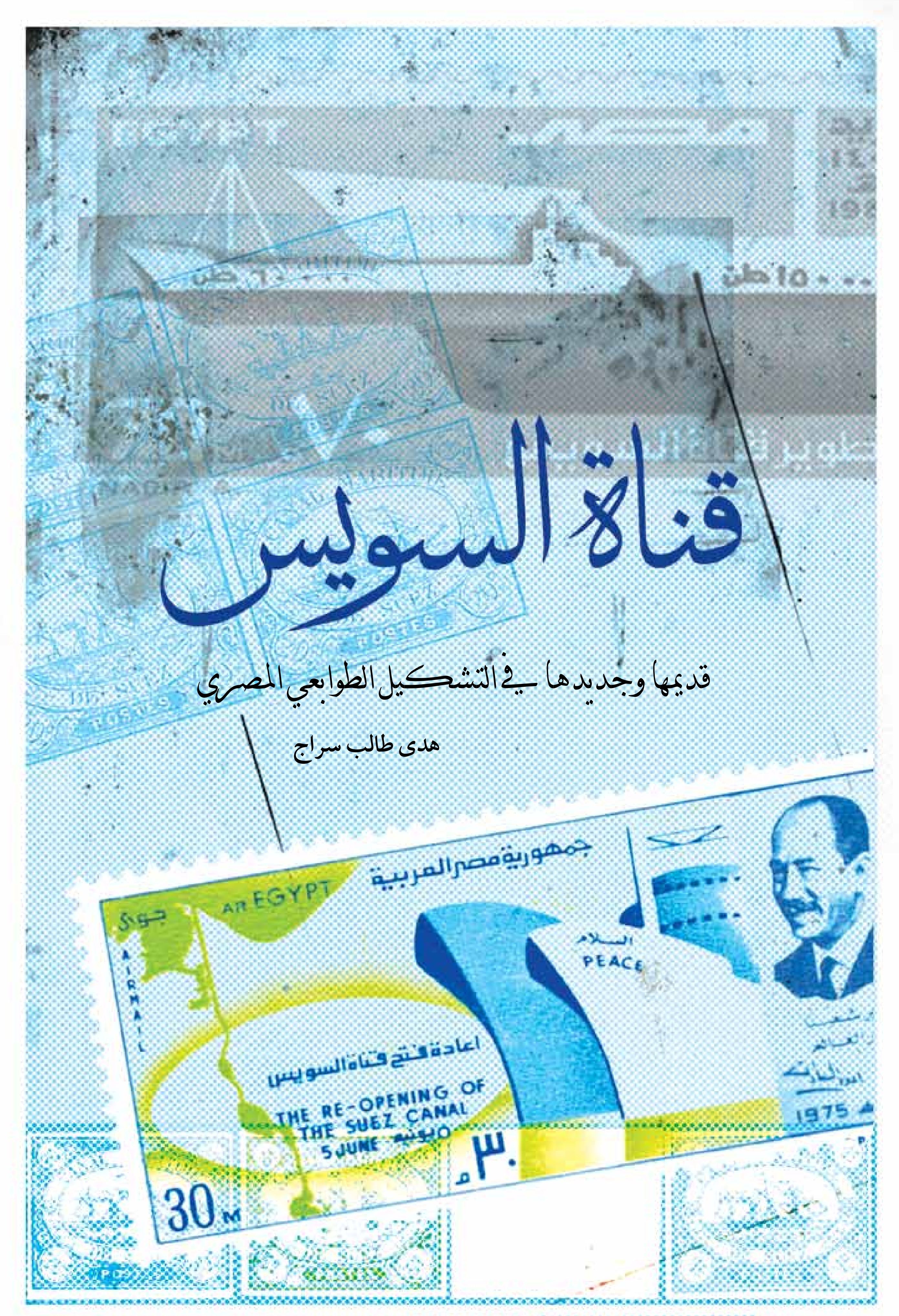
أول مساعد على النظافة   هو دائماً موس جيليت

إن رجال الأعمال وأرباب المهن الحرة وموظفي الحكومة يجدون موس جيليت ونصلاته مساعدة لهم في صباح كل يوم
ولا ريب فإن جيليت يؤدي للعالم بأسره خدمات جليلة . ففي جميع أنحاء العالم يعتمد ملايين الرجال على موس
حلاقة جيليت ونصلات جيليت لكي يبدؤا أعمالهم اليومية على خير ما يرام .

Gillette

الوكلاء في القطر المصري والسودان
شيردان وشركاه بالقاهرة والاسكندرية





قناة السويس

قديمها وجديدها في التشكيل الطوابعي المصري

هدى طالب سراج

الطابع البريدي هو واحد من أهم الوثائق الرسمية التي تصدرها الدولة وتحقق لها سلّة من الأهداف المتشعبة؛ مالية، إدارية، تواصلية، دعائية. وبوصفه أداة من أدوات الدولة ودليلاً إجرائيًّا على استيفاء أجرة نقل البريد، فهو يحمل صورة وتشكيلاً ورموزًا ومناسبة ويشكل جزءًا من الذاكرتين الشعبية والرسمية. ويمتاز بفاعليته العالية في الترويج عن صورة الدولة لذاتها، بالدرجة الأولى، وعن سياساتها وإنجازاتها وأهدافها الوطنية التي تحددها عبر الإصدارات التي تصدرها في شتى المناسبات والاستحقاقات. ويشكل مظهره الرصين وشكله المزخرف والمنمنم بعدًا إيجابيًّا إضافيًّا ينعكس على قوته التفاعلية ويكرسه واحدًا من نتاجات مؤشرة للمؤسسة السياسية بوجوهها الثقافية والاجتماعية.

شارك البريد المصري في الاحتفالية العارمة لافتتاح قناة السويس الجديدة؛ مكرسًا بذلك دوره كإدارة رسمية، والطوابع كحقل دلالي عام، في الريادة الثيمية الطوابعية العربية، كما عوّدنا دائمًا منذ ستينيات القرن التاسع عشر. وللمناسبة صدرت مجموعة من الطوابع وقدّمت لكبار الزوار المشاركين في الاحتفالية في حلة بهية تضمنت كتيبًا أعدّ باللغة الإنجليزية فقط، وعرض الطوابع الصادرة وموضوعها القناة، مع نبذة صغيرة عن القناة ونشأتها.

ارتبط أول ظهور لقناة السويس طوابعيًّا، قُبيل افتتاحها، وتحديدًا في عام ١٨٦٨م لدى إصدار أربعة طوابع لاستيفاء أجرة البريد الذي استحدثته شركة قناة السويس في عام ١٨٥٩م، والخاص بها، لنقل مراسلاتها بين الإدارة ومراكز الحفر على طول القناة. لكن الدولة المصرية آنذاك ووعيًا منها بضرورة احتكار رسوم البريد، باعتباره شأنًا رسميًّا مناط بها، ارتأت أن هذا الأمر يشكل انتقاصًا من سلطتها، فسُحبت هذه الطوابع بعد أقل من أربعين يومًا على بدء التداول بها.

أدرجت هذه الطوابع باسم «شركة قناة السويس» في قسم مصر الوارد في دليل الطوابع العالميStanley Gibbons وتحديدًا في القسم الأول، وتحت عنوان الكومنولث Stanley Gibbons Commonwealth وللأسف، وبحكم اعتبارها لم تصدر عن الدولة المصرية، فالكتيب الذي أصدره البريد المصري لمناسبة افتتاح القناة الجديدة لم يشر لهذه المجموعة النادرة والقيّمة جدًّا، والتي حملت اسم «شركة قناة السويس» باللغة الفرنسية ورسمة لسفينة بخارية. واكتفى في المقابل بصورة الميدالية التي صُكّت لمناسبة افتتاح القناة في عام ١٨٦٩م.









أما في التشكيل الطوابعي، فقد حملت طوابع الجلاء (١٩٥٤م) للمرّة الأولى رسمة طوبوغرافية للقناة.





ففي عهد الرئيس محمد نجيب تم جلاء آخر جندي إنجليزي من مصر في ١٩ أكتوبر عام ١٩٥٤م، بعد استعمار دام ٧٣ عامًا. وللمناسبة صدر طابعان حملا رسمة القناة في رمزية شديدة الوضوح لارتباط مفهوم السيادة بمرفق قناة السويس. (لم تُذكر هذه المجموعة في الكتيب باعتبار أن موضوعها كان «الجلاء»). فيما عدا ذلك فطوابع البريد التي صدرت منذ ثورة ١٩٥٢م إلى يومنا هذا عبّرت عن فلسفة الدولة، أيًّا كان الرئيس، فقدمت لنا القناة مرفقًا سياديًّا بامتياز، موازيًا في دلالاته للثورة بحدّ ذاتها، وللجيش والشأن القومي.

ومن وجهة نظر شخصية بحتة، حفرت قناة السويس في الذاكرة والوجدان العربي مكانتها الراسخة منذ خمسينيات القرن الماضي. وإن كانت حكاية افتتاح القناة قد بدأت قبل ذلك بنحو مائة عام، ارتبطت جذورها التاريخية بحملة نابليون على مصر وما أيقظته من وعي بضرورة التحديث. فقناة السويس علامة مميزة في الذاكرة الانتقائية متلازمة مع عملية تأميمها في عام ١٩٥٦م وما آلت إليه الأمور لاحقًا. ومذاك ارتبطت بمفاصل تاريخية مجيدة حينًا، أو كارثية أحيانًا أخرى.

ولتفنيد هذه المفاصل، وتوخيًا للأمانة العلمية والتاريخية، سنركن إلى الطابع البريدي المصري وما سجله لنا من محطات تذكارية. فماذا تخبرنا مكونات وخلفيات هذا الطابع عن قناة السويس؟

في ٢٦ يوليو/ تموز ١٩٥٦م أعلن الرئيس جمال عبد الناصر، في ميدان المنشية بالإسكندرية، قرار تأميم قناة السويس، وللمناسبة صدر طابع حمل عنوان «تأميم شركة قناة السويس ضمان حرية الملاحة» مؤرخًا ٢٦ يوليو ١٩٥٦م. واللافت فيه هو ظُهور رسمة القناة في تشكيل أعيد إنتاجه عام ١٩٥٧م في طابع آخر ذي تلوينٍ مختلف لمناسبة «إعادة الملاحة» في القناة غداة إغلاقها جراء العدوان الثلاثي، أو ما يعرف بعدوان ١٩٥٦م.





وفي عهده أيضًا برزت الاحتفالية بالقناة طوابعيًّا، مزدوجة المعالم هذه المرّة. ففي مناسبة مرور عشرة أعوام على التأميم (١٩٦٦م)، صدر طابع واحد قدم من خلال تشكيله رسالة مفادها أن مصر سائرة على درب الازدهار. أما الطابع الآخر الذي صدر بمناسبة الذكرى المئوية الأولى على افتتاح القناة (١٩٦٩م)، فقد حضر فيه العامل المصري الذي شق القناة بشكل بارز في الموتيف للتأكيد على مصرية القناة منذ نشأتها.









من الإنجازات التي تحسب للرئيس محمد أنور السادات إعادة افتتاح قناة السويس للملاحة العالمية في عام ١٩٧٥م بعد إغلاق دام منذ حرب ١٩٦٧م. ولعل من أهم الأسباب التي دعت لاتخاذ هذا القرار المهم هو اهتمامه باتباع سياسة الانفتاح الاقتصادي التي بدأها في عام ١٩٧٤م. واللافت في هذا الإنجاز توقيته المتزامن مع تاريخ النكسة؛ أي في الخامس من يونية. أما المجموعة التي صدرت فكانت من طابعين حملا الرسمة ذاتها. حضر السادات في الطابع بهيئته الرئاسية ولأول مرة على طابع بريدي (وليست العسكرية كما على طابع ١٩٧٤م في ذكرى العبور) مع مقولته «لخير شعبنا ولخير العالم» مذيلة بتوقيعه. كما حملت الرسمة كلمة «السلام» باللغتين العربية والإنجليزية في رسالة واضحة للعالم تنبئ نيته اتباع سياسة مهادنة مع الغرب. أما الطابع الذي صدر عام ١٩٨٠م، وحمل عنوان «تطوير قناة السويس»، فهو إشارة واضحة إلى مشاريع تطويرها وإنجاز تفريعات «التمساح» و«الدفرسوار» و«بورسعيد» في ذلك العام. وبدت في التشكيل سفينة عملاقة باللونين الأبيض والأزرق كتب عليها ١٥٠٠٠٠ طن في إشارة واضحة إلى أن التفريعة الجديدة أصبح في استطاعتها استقبال ناقلات عملاقة بحمولة ١٥٠ ألف طن. وهذا بحدّ ذاته مؤشر دلالي لتبدل أحوال القناة وفاعليتها التشغيلية نحو الأفضل.





في عهد الرئيس محمد حسني مبارك وبمناسبة العيد الثالث والعشرين لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م؛ صدرت مجموعة من ثلاثة طوابع حملت عناوين «اليوبيل الفضي للتلفزيون المصري» و«نفق الشهيد أحمد حمدي» (السويس)، و«١٠ سنوات على إعادة فتح قناة السويس». لم تخرج الطوابع تشكيلاً وتلويناً ومضموناً عما سبقها في عهد السادات، فها هو العلم المصري يلفّ سنبلة القمح في إشارة متابعة لسياسة السلام.



أما المجموعة التي صدرت في عام ١٩٩٤م بمناسبة مرور ١٢٥ عامًا على افتتاح قناة السويس، فتألفت من طابعين لبسا حلّة جديدة بسبب تقنيات الطباعة الجديدة التي طالت الطوابع. حمل الطابع الأول رسمة القناة في «خرطوشة»، وهي رمز فرعوني معروف للتدليل على مصرية القناة وإعادة التأكيد على أن الفراعنة هم أول من فكر بفتح قناة بين البحرين. أما الطابع الثاني فحمل رسمة احتفال الافتتاح الملوكي عام ١٨٦٩م في تذكير مقصود بالأبهة الملوكية التي رافقت تلك الاحتفالية.



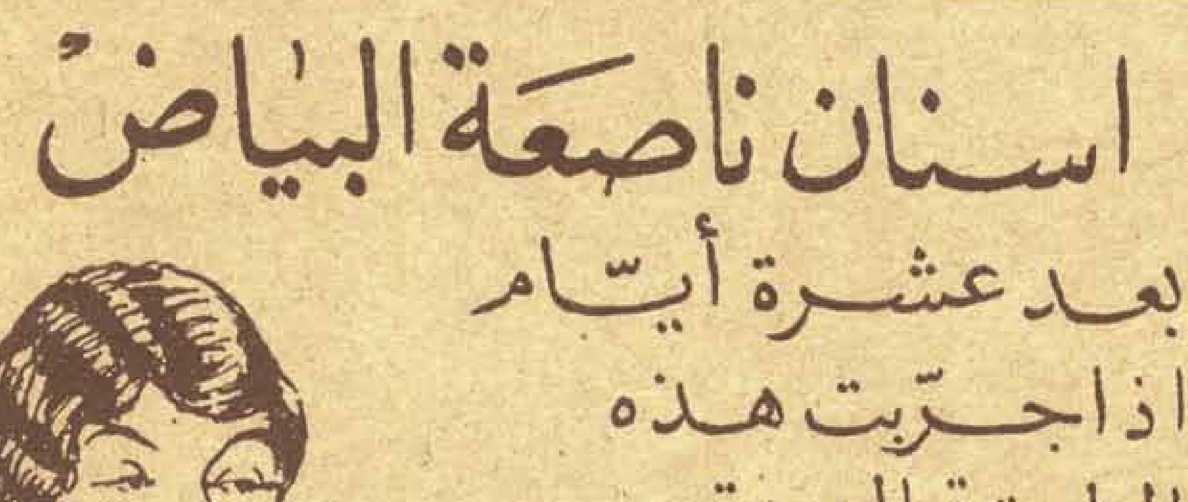


وكان بمناسبة تأميم القناة انتظار يوبيلها الذهبي (٥٠ عامًا) ، لتصدر في طابع بعد غياب دام أربعين عامًا حمل الطابع رسمة مبنى هيئة قناة السويس في بورسعيد الذي بناه الخديوي عباس حلمي الثاني عام ١٨٩٥م، والذي يعتبر تحفة معمارية على هيئة قصر من الطراز الإسلامي.

في ٥ أغسطس ٢٠١٤م أعلن الرئيس عبد الفتاح السيسي عن بدء العمل في إنشاء مجرى ملاحي جديد لقناة السويس وتعميق المجرى الملاحي القائم. وهو مشروع رؤيوي تعود فكرته لنهاية السبعينيات من القرن الماضي. وحطّ على أجندات الرؤساء السادات ومبارك ومرسي، لكنه لم يتحقق إلا في عهد الرئيس السيسي. صدرت مجموعتان من الطوابع: الأولى عام ٢٠١٤م احتفالاً ببدء أعمال المشروع، والثانية عام ٢٠١٥م بمناسبة افتتاح القناة الجديدة.

ستبقى قناة السويس حاضرة في الطوابعية المصرية مثلما في وعي الأمة راهنًا ومستقبلاً، شأنها شأن أي موضوع سيادي. ونختم بالإشارة إلى أن طوابع القناة لم تحمل أيًّا من صور الرؤساء المصريين باستثناء الرئيس السادات.





بعد عشرة أيام
اذا جربت هذه
الطريقة الجديدة

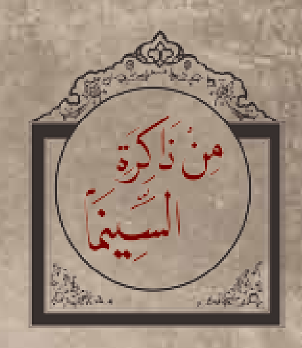
اذا شئت نظافة أسنانك وبياضها
فجرب هذه الوسيلة العجيبه
فتبرهن لك على ان اسنانك ليست
قاتمة بطبيعتها وتعطيها لمعانا جميلا
وبياضا ناصعا
انك تخفى أسنانك خلف ستار من
الغشاوة هذا كل ما هنالك . فاذا اجريت
لسانك على اسنانك شعرت بها وهى
طبقة مخاطية لزجة تتعلق بالاسنان
وتتخلل ثناياها ثم تمكث فوقها وتجعل
اسنانا عرضة لجميع ضروب المتاعب
والاوجاع ولا تفلح المساحيق العادية
فى ازالة هذه الغشاوة تماما
ولكن تستخدم الان وسائل جديدة
فهناك مستحضر لتنظيف الاسنان

يسمى "ببسودنت" يختلف عن الانواع
الاخرى المعروفة وقد أخذ الناس يتبعون
هذه الطريقة عملا فى الغالب بالنصائح
الطبية وهو يزيل هذه الغشاوة ولا
يحتوى على مادة خشنة تودى لمعان الاسنان
فجربه ولاحظ شعورك بنظافة اسنانك
بعد استعماله وزوال الغشاوة اللزجة وانظر
كيف تبيض اسنانك بعد اختفاء الغشاوة
جرب ببسودنت اليوم

TRADE Pepsodent MARK

ببسودنت

480



من رواد السينما المصرية
الفنان حسين صدقي





عبد الحليم نصر
شاطئ الغرام
إخراج بركات
توزيع منتخبات بهنا فيلم
صدقي
شركة أفلام مصر الحديثة ... تقدم
فيلم الحظ السعيد
حسين صدقي
إخراج
فؤاد الجزايرلي

حسين صدقي وفاطمة رشدي في مشهد من فيلم العزيمة.

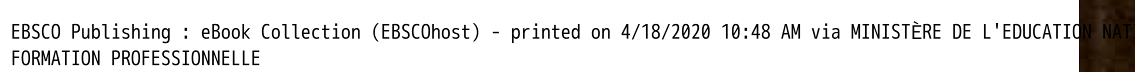
ولد الفنان حسين صدقي في التاسع من يوليو عام ١٩١٧م بحي الحلمية الجديدة بالقاهرة، لأسرة عُرفت بالتزامها الديني، ميسورة الحال، غير أنها لم تظهر عليها علامات الثراء والترف، بل إن التزام الأسرة دينيًّا كان له أكبر الأثر في ظهورها بمظهر متواضع.

ظهرت عليه ملامح حب التمثيل وهو في سن صغيرة، وإن كانت تجلَّت أولاً في أسلوبه الخطابي وجرأته على مواجهة الجمهور حتى ولو كان من الزملاء في الحي أو المدرسة. فقد بدأ الفنان حسين صدقي حياته زبونًا دائمًا في قهوة راديو بشارع عماد الدين، ثم أصبح بعدها يقدم أدوار الفتى الأول منذ عام ١٩٣٣م على المسرح أولاً، ثم في السينما.

شاهده صديقه المخرج محمد عبد الجواد فشجعه على العمل في فرقة جورج أبيض على مسرح رمسيس. وظل يتنقل من فرقة مسرحية لأخرى، في الوقت الذي كانت السينما بدأت تلفت نظر نجوم المسرح الكبار وبدأوا يلتفتون لها على استحياء، ومنهم يوسف بك وهبي، ونجيب الريحاني، وعلي الكسار، إلى جانب من قدمتهم السينما من نجوم أساسيين لها منذ بدايتها، حتى جاءت الفرصة للفنان حسين صدقي عندما اكتشفته الفنانة أمينة محمد خالة الفنانة الكبيرة الراحلة أمينة رزق، وأنتجت له فيلمًا على نفقتها الخاصة وقدمته لعالم السينما من خلال فيلم «تينا وونج» إخراج أمينة محمد، والذي تم تصويره فوق عمارة «ستيرنج» بمنطقة العتبة الخضراء بوسط القاهرة، وبعده بدأت انطلاقته الفنية في عالم السينما عام ١٩٣٧م.

بدأ حياته السينمائية عام ١٩٣٥م في أفلام متواضعة حتى قام في عام ١٩٣٩م بدور البطولة في فيلم «العزيمة» في دور محمد أفندي مع فاطمة رشدي وأنور وجدي، وبقي هذا الفيلم الذي أخرجه كمال سليم مرجعًا للنقاد، لدرجة أنهم يؤرخون له ببداية الواقعية في السينما، كما يصنف فيلم العزيمة رقم واحد على قائمة أفضل مائة فيلم مصري في تاريخ السينما المصرية، وواحد من أهم أفلام السينما العالمية.







أفيش فيلم خالد بن الوليد، عام ١٩٥٨م.

في عام ١٩٤٢م أسس حسين صدقي شركه «مصر الحديثة» التي كانت باكورة إنتاجها فيلم «العامل» إخراج أحمد كامل مرسي عام ١٩٤٣م، وتوالت أعماله من خلال شركته فقدم العديد منها، بل وخسر كثيرًا في سبيل إعلاء كلمتي الحق والخير، ومن أجل قضايا المجتمع، فقد أنتج حسين صدقي مجموعة من الأفلام السياسية والدينية والاجتماعية، ولكن معظمها مع الأسف لم ينجح تجاريًّا بالشكل المتوقع في حين نجح أغلبها فنيًّا وأشاد النقاد والسينمائيين بإنتاجه.

من بين ما كان يفكر حسين صدقي في إخراجه قصة نبي الله يوسف عليه السلام، وأخذ رأي فضيلة الشيخ محمود شلتوت آنذاك، فوافق على الفكرة، وحدد له موعدًا لمقابلة فضيلة الإمام الأكبر الشيخ المراغي، وعرض على شيخ الأزهر الفكرة، فوافق عليها، وقال له: «سأكون أول من يصفق لك ويهنئك»، ولكن الرقابة فاجأته

برفض تنفيذ الفيلم، وعندما فكر في إخراج قصة الزعيم مصطفى كامل، وافقت الرقابة في ذلك الوقت، غير أنها اشترطت عليه أن يحذف حادثة دنشواي وبعض مشاهد أخرى تعتبر عصب الفيلم، فرفض، ولم يخرج الفيلم إلا بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، غير أنه لم يكن لحسين صدقي، حيث قام ببطولته وجه جديد، هو الفنان أحمد أنور، بالمشاركة مع الفنان محمود المليجي وحسين رياض، وماجدة.

عانى حسين صدقي كثيرًا مع الرقابة والبوليس السياسي آنذاك قبل الثورة، بسبب تطرقه للعديد من القضايا والموضوعات المهمة والجريئة التي كانت تفضح الاستعمار والسلطة في ذلك الوقت، ومن أشهر أفلامه التي صودرت وأدخلته إلى السجن فيلم «يسقط الاستعمار»، فقد بقي شريط هذا الفيلم سجينًا لمدة خمسة أعوام منذ عام ١٩٤٧م وحتى قيام ثورة يوليه عام ١٩٥٢م، وأُفرج عنه.

ظهر أيضًا في أفلام اجتماعية مثل «ليلى»، و«غدر وعذاب»، و«يا ظالمني»، و«البيت السعيد»، ثم أنتج وأخرج فيلم «خالد بن الوليد»، وهو من أضخم ما أنتجت السينما المصرية في أواخر الخمسينيات، وأنفق على الفيلم ببذخ شديد، فقد صوره بالألوان وجند له مجموعة من أشهر الفنانين، وجاء «خالد بن الوليد» بعد فيلمه الديني الأول «ليلة قدر» مع ليلى فوزي، غير أن الأزهر صادر الفيلم في ذلك الوقت، ولم يعد يعرض منذ ذلك الحين.

في أوائل الستينيات حاول طرق مواضيع جديدة في فيلمي «وطني وحبي»، و«أنا العدالة»، لكن الجمهور لم يتقبلهم، وانسحب حسين صدقي من الميدان بهدوء ولم يعد إليه إلى أن رحل. فقد أعلن اعتزاله وابتعاده عن السينما قبل رحيله بعدة سنوات بعد انتخابه عضوًا في مجلس الأمة – مجلس الشعب حاليًّا – وتفرغه لبعض قضايا الشعب والدفاع عنها.

رغم أهميته كممثل ومؤلف ومخرج ومنتج في تاريخ السينما المصرية، فإنه لم يترك رصيدًا كبيرًا من الأفلام؛ حيث أوصى أبناءه بأن يقوموا بحرق ما تصل إليه أيديهم من أفلامه بعد رحيله، وقد فعلوا ذلك في عدد كبير من أعماله، خاصة أنها كانت من إنتاجه، فسهل التصرف فيها دون الرجوع إلى أحد، ولم ينجُ منها سوى عدد قليل جدًّا هو ما نراه يتكرر بين الحين والآخر، واعترف أبناؤه بأنهم قاموا بحرق بعض من أفلامه بناءً على وصية أبيهم.

أعمال الفنان حسين صدقي

- «تينا وونج» ١٩٣٧م.
- «ساعة التنفيذ»، و«عمر وجميلة» ١٩٣٨م.
- «أجنحة الصحراء»، و«العزيمة»، و«ثمن السعادة» ١٩٣٩م.
- «العريس الخامس»، و«امرأة خطرة» ١٩٤١م.
- «ليلى» ١٩٤٢م.
- «العامل» ١٩٤٣م.
- «الأبرياء»، و«ليلى في الظلام» ١٩٤٤م.
- «الجيل الجديد»، و«الحظ السعيد»، و«أول الشهر» ١٩٤٥م.
- «عودة القافلة»، و«شهرزاد» ١٩٤٦م.
- «غدر وعذاب» ١٩٤٧م.
- «نحو المجد» ١٩٤٨م.
- «المصري أفندي» ١٩٤٩م.
- «شاطئ الغرام»، و«طريق الشوك»، و«معركة الحياة» ١٩٥٠م.
- «آدم وحواء» ١٩٥١م.
- «المساكين»، و«ليلة القدر»، و«يسقط الاستعمار» ١٩٥٢م.
- «يا ظالمني» ١٩٥٤م.
- «قلبي يهواك»، و«الحبيب المجهول» ١٩٥٥م.
- «خالد بن الوليد» ١٩٥٨م.
- «وطني وحبي» ١٩٦٠م.
- «أنا العدالة» ١٩٦١م.

توفي في ١٦ فبراير ١٩٧٦م. وكرمته الهيئة العامة للسينما عام ١٩٧٧م كأحد رواد السينما المصرية.



أفيش فيلم وطني وحبي، عام ١٩٦٠م.



التصوف كما يتجلى في كتب الزيارة وجبانات القاهرة

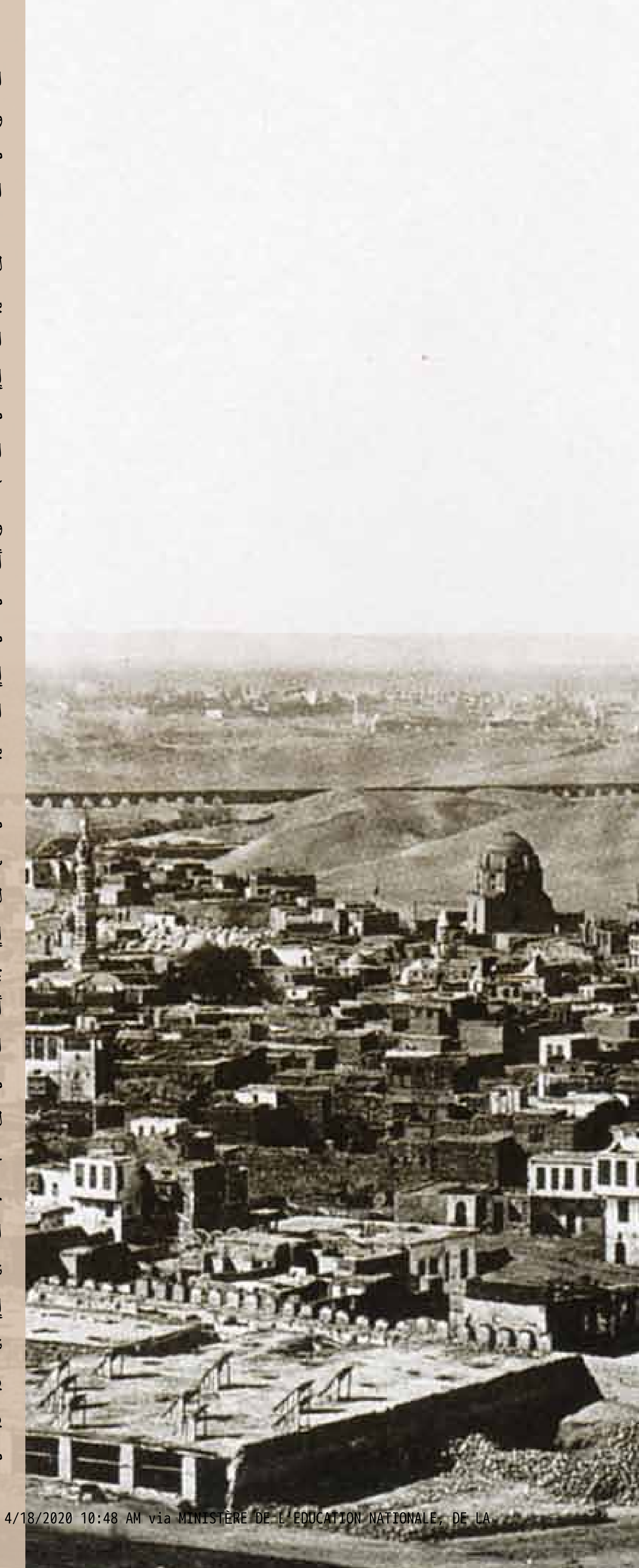
بقلم: تيتسويا أوتوشي

ترجمة: شريهان سعد

حينما ننظر اليوم إلى ضواحي جبل المقطم الجليل على الأطراف الشرقية للقاهرة يظهر أمامنا مساحة شاسعة من الجبانات. فمنذ وصول أوائل القبائل المسلمة، ظهرت الجبانات المحيطة بالعواصم مثل الفسطاط والقاهرة؛ كمنطقة القرافة الكبرى ومنطقة القرافة الصغرى ومنطقة الصحراء (الجبانة الشمالية).

وفي القرن الثاني عشر بشكل خاص، أصبحت ظاهرة الزيارات لتلك الجبانات أكثر بروزًا. وكانت زيارات المصريين للمقابر تتميز بكونها جماعية وفردية على عكس الممارسات في بعض المناطق الأخرى. على سبيل المثال، في عام ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م قامت إحدى عشرة مجموعة بالتجول بالقرافتين. وأرشد الزائرين مشايخ الزيارة أو شيوخ الزيارة، وهم أهل الخبرة في الزيارة في المقابر المقدسة. ولكل شيخ زيارة طريقه الخاص الذي يسلكه في كل زيارة، فيتوقف عند مقابر بعينها، ويروي حكايات عن الميت، ويشرح تقاليد غريبة خاصة ببعض القبور. وتسمى الكتب التي ألفها شيوخ الزيارة في عمومها بكتب الزيارة. ويمكننا تحديد أكثر من عشرين كتاب زيارة لمدينة الموتى بالقاهرة وحدها، وقد بقي من بينها حتى الوقت الحاضر أربعة كتب من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر الميلاديين، وعلى الأقل أربعة آخرين بعد القرن السابع عشر (لا تتضمن النصوص المعنية بشكل أساسي بنسل النبي ﷺ).

يحاول هذا المقال تسليط الضوء على التصوف والصوفيين من داخل مدينة الموتى باستخدام نصوص الزيارة. بمعنى آخر سنحاول التحقق من مدى انعكاس الطريقة الحقيقية أو المثلى للتصوف ولصوفيي ذلك العصر في كتب الزيارة. ويقال مؤخرًا إن نشاط الزيارة قد شكل محيطًا خارج نطاق الصوفية؛ فصار بمثابة الجانب اليومي العلماني من الصوفية الشعبية، أو كما يبدو أنه كان بمثابة وسيط أساسي في العملية، حيث تصبح الطرق الصوفية ظاهرة أساسية واسعة الانتشار في مصر. وعلى الرغم من ذلك، فما زال علينا توضيح المراحل والآليات الملموسة لتلك العملية. كما أن أطروحات الزيارة نفسها لا تناقش بشكل جماعي وبطريقة منهجية الممارسات الفعلية والتكوين التاريخي لمجموعات معينة من الصوفيين. إذا قرأنا كتب الزيارة بدون اهتمام خاص بالتصوف فمن الممكن أن نفهم الزيارة دون أن نراها في ضوء الالتزام بالتصوف. ويبدو أن ظاهرة الزيارة قد تعدت إطار التصوف لتشمل قطاعات كاملة من المجتمع، مع أن المجتمع نفسه قد تخلله التصوف. وبشكل عام، عند قراءة نصوص الزيارة يقوم خبراء الصوفية بالتركيز على الصوفية نفسها، في حين يتجه الباحثون المعنيون بشكل رئيسي بتاريخ المجتمع إلى تناول موضوعات مختلفة ذات صلة ضعيفة بالصوفية. ويأتي قبل هذه



الموضوعات أسئلة أساسية مثل: ما نوعية الأشياء التي ينبغي اعتبارها تصوف؟ وما المعايير الخاصة بنصوص الزيارة ومدينة الموتى كما يتضح من تطور التصوف؟

بما أن موضوع هذا النص يتعلق بالعصر المملوكي، وهو العصر الذي كتبت فيه كتب الزيارة الباقية حتى الآن، فإن هذا المقال يناقش بشكل رئيسي الفترة من القرن الثالث عشر الميلادي إلى الخامس عشر الميلادي مع الإشارة إلى القرون السابقة واللاحقة. وكثيرًا ما أشير إلى أن في تلك الفترات وخاصة بعد القرن الثاني عشر الميلادي ازدادت الصوفية شعبية وانتقلت من حيازة قليل من النخب الروحانية إلى آداب الحياة اليومية لعامة الناس، بالإضافة إلى تطور الطريقة. وإن كان هذا صحيحًا فنحن نحتاج إلى أن نرى درجة توضيح نصوص الزيارة وجبانات القاهرة/ الفسطاط في أجواء تلك الفترة. بالإضافة إلى ذلك، يجدر النظر في العادات والتقاليد التي تعرف بعلاقتها بالتصوف كما هو مبين في حالات الأثنوجرافية الحديثة كالمولد، وممارسات التقشف الفعلية التي يقوم بها الصوفيون، وأماكن إقامتهم التي تعرف بأسماء مختلفة مثل الزاوية والخانقاه والرباط في مدينة الموتى. كما أنه ينبغي إيلاء أهمية كبيرة لتلك الأماكن كما هو مبين بالتفصيل في الجزء الثالث؛ حيث يذكر أن مدينة الموتى قد وفرت نقطة محورية للتطور والسياق المكاني.

ولذلك فإن اهتمامنا الأساسي هنا هو دراسة نصوص الزيارة، لفهم التصوف والصوفيين؛ وذلك من خلال التركيز على التعابير الوصفية التي تظهر في نصوص الزيارة والبعد المكاني المتمثل في مدينة الموتى. وفي الوقت نفسه نرى تأثير التصوف على كل من أطروحات الزيارة ومدينة الموتى. وفي كلتا الحالتين، فإن مناقشة التصوف والصوفيين أنفسهم ليس ما يعنينا بشكل رئيسي، وإنما يعنينا التأكيد على أن كتب الزيارة يمكن أن توفر رؤى جديدة في دراسة التصوف في مصر المملوكية من خلال النظر في هوامش دراسات التصوف.

لمحة عامة عن كتب الزيارة المصرية المستخدمة في هذا المقال

كما تناولت الخصائص والمحتويات الخاصة بكتب زيارة المقابر المصرية، هنا اسمحوا لي أن أقتصر على المعلومات الضرورية فقط لغرض هذا المقال. يعد كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» لموفق الدين بن عثمان أقدم كتب الزيارة المصرية الباقية حتى الآن. أثبت هذا النص أنه المعيار لكتب الزيارة اللاحقة؛ حيث تم الاقتباس منه كثيرًا في مصادر تاريخية أخرى ككتاب «الخطط» الشهير للمقريزي. وقد استخلص يوسف راغب أن سنة وفاة ابن عثمان كانت ٦١٥هـ/ ١٢١٨م من خلال حصر أطروحات الزيارة المصرية. ورغم أن استنتاجه يبدو معقولاً فإنه لا يزال علينا تأكيده من أجل مناقشتنا التالية بخصوص مشكلة وجدت في كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار»؛ إذ ذكر أنه مات ودفن بعد سنة ١٢١٨م. كما أن هناك استشهاد من المنذري (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) وابن خلكان (٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) والنووي (٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) وابن ميسر (٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م) والصفدي (٧٦٤هـ/ ١٣٦٣م)، وهناك أيضًا استشهاد محتمل من ابن العربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) وابن سعيد (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م أو ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) وابن الدواداري (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م أو ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م). وبالأخص يعرض ابن خلكان إحدى عشرة قطعة لا غنى عنها لكتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار». ولكنه من المرجح أن تكون هذه المعلومات قد أضيفت إلى الكتاب بعد موت ابن عثمان بدلاً من اعتماد تاريخ متأخر لوفاته.

وتعزيزًا لهذه النقطة، فإن الإضافات جاءت بشكل رئيسي من أشهر كتب ذلك العصر وآخرها بكتاب الدميري (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م). ففي بعض الحالات تم إدراج المعلومات الكاملة عن بعض القبور، وتتركز تلك المعلومات المدرجة في عمومها بشكل رئيسي في الجزء الأخير من كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار». أما عن ملحق الكتاب فسنتركه لمناسبة أخرى من أجل تناول البيانات الخاصة بالتصوف في أطروحات الزيارة على مر العصور بالجزء الأخير. وقد تطلب منا التعامل مع التسلسل الزمني التفرقة بين الأجزاء المضافة والأجزاء التي يعتقد أنها النسخة الأصلية من مخطوطة الكتاب.

أطروحة الزيارة الثانية هي «مصباح الدياجي» لابن أبي الفضالة الناسخ الذي قدَّر يوسف راغب تاريخ وفاته إلى ما بعد ٦٩٦هـ/ ١٢٩٦-١٢٩٧م، ولكنني استدللت من الوصف الموجود في المخطوطة إلى سنة ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩-١٣٠٠م. ومن الجدير بالذكر أن هذه المخطوطة كانت مهداة إلى الوزير تاج الدين محمد بن حنا (٦٤٠هـ/ ١٢٤٣م - ٧٠٧هـ/ ١٣٠٨م) حفيد الوزير بهاء الدين. عاش تاج الدين بجوار بركة حبش على الحدود الجنوبية للقرافة الكبرى ودفن بجوار مشهد الإمام الشافعي. وقد نص في وثيقة الوقف على أن الأيتام يتعلمون القرآن الكريم في مشهده ثم تُغسل ألواحهم ويُسكب ماؤها على قبره. كما يشير المؤلف إلى أنه «إذا أخذ أحدهم هذا الكتاب بين يديه وزارها (القبور) واحدًا تلو الآخر...» محددًا مواقع القبور بدقة. ومن هنا نرى الطابع المحمول للكتاب.

والثالثة كتاب ابن الزيات «الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القرافتين الكبرى والصغرى»، وقد قيل عنه إنه من قرية

سرياقوس بالخانقاه، ومات ودفن هناك بعد ٨١٤هـ/ ١٤١٢م. والرابعة كتاب نور الدين السخاوي «تحفة الأحباب وبغية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات». وقد اقترح راغب أن تاريخ وفاته بعد ٨٨٧هـ/ ١٤٨٢-١٤٨٣م، ولكن بناءً على بيانات النسخ للمخطوطة (دار الكتب المصرية رقم ١٩٧٢) فإنه قد تم الانتهاء منها في فبراير ١٤٨٤م. يكمن الابتكار في الجزء الأول؛ حيث يتفوق السخاوي في تسليط الضوء على تطور منطقة الصحراء ومناطق دون القرافات كالجيزة. أما الجزء الآخر فهو بشكل رئيسي ملخص للكواكب.

وفقًا للشعيبي (سيتم تقديمه فيما يلي)، فإن الأطروحات الأربع المذكورة أعلاه وكذلك الخاصة بابن الجباس، قد أصبحت بالفعل المعايير في بدايات مصر العثمانية. وعليه، فهذه الخمس أطروحات تعد الأبرز من بين كل أطروحات الزيارة التي كتبت، كما أن تلك الأطروحات ظلت متاحة للقراء من هذا العصر.

وأطروحة الزيارة الخامسة هي «كتاب يشتمل على ذكر من دفن في مصر والقاهرة من المحدثين والأولياء من الرجال والنساء» لشمس بن محمد بن شعيب بن علي الشعيبي، والتي كتبت في العصر العثماني في ١٠٣٠هـ/ ١٦٢١م. وبالتالي فهي خارج نطاق اهتمامنا ولكننا سنستخدمها كمنظور مقارن. ولقد قمت بدراسة تلك المخطوطة الفريدة التي لم يتم دراستها من قبل. ووفقًا للمخطوطة، ولد الشعيبي في المحلة بالدلتا، وترعرع بالقاهرة، واتبع المذهب الشافعي والطريقة الأحمدية. وبعيدًا عن هذه الوثيقة، أكد أنه قد تناول ٢٠٨٩ شخصًا من القرنين التاسع والعاشر الهجريين في أطروحة زيارة أخرى «النشر العطر» (عمل مفقود). هناك كذلك أربعة أعمال أخرى شهيرة وقد قمت بدراسة اثنين منها في خمس مخطوطات مرتبطة بشدة بالتصوف: «المعاني الدقيقة» و«الجوهر الفريد» المحفوظتان في دار الكتب المصرية. ويحتوي كتاب المعاني الدقيقة بشكل خاص على وصف للجوانب العملية من التصوف المتمثلة في الذكر والحضرة، وفي هذه المناسبات على سبيل المثال يكون على النقيب منع الفقراء (ويُقصد بهم هنا الصوفيون) من شرب الماء بعد حلقات الذكر مباشرة حتى لا تضعف أجسامهم.

ويتميز كتاب الزيارة الخاص به باستراتيجية انتقاء أفراد لوصفهم باستخدام معايير ما لمعرفة إن كانوا محدثين أو لا. ولكن كتابه ضعيف مقارنة بالأربعة السابق ذكرهم فيما يتعلق بالمعلومات حول طبوغرافية المقابر وعادات الزيارة وحكايات عن الموتى، ومن الممكن أن يكون قد تفادى هذه العيوب في كتاب الزيارة الآخر «النشر العطر».

الصوفيون والتصوف في كتب الزيارة

دعونا هنا نتناول التحليل المادي للبيانات المجمعة من كتب الزيارة.

الدراسات المذكورة في كتب الزيارة

تعد أطروحات الزيارة نفسها نسيجًا متنوعًا يتكون من خطابات واقتباسات متنوعة. ومن ضمنها ما له علاقة بالتصوف، وفيما يلي تحليل للاقتباسات الموجودة مع مؤلفين وأعمال مذكورة في كتب الزيارة.



أولًا، علينا تحديد الأعمال المتعلقة بالصوفية من بين أكثر من واحد وستين عملاً مذكورًا بكتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار»، مثل «الرسالة» للقشيري و«السير الذاتية» للسالومي و«سراج المريدين» لابن العربي و«الآيات» لابن الفريد. وقد يكون الأخيران قد أضيفا بعد وفاة المؤلف ابن عثمان (٦١٥هـ/ ١٢١٨م). وبإضافة «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني و«صفة الصفوة» لابن الجوزي، واللذان يحتويان على فقرات مكررة من السير الذاتية الصوفية، يصل معدل الأدب الصوفي بين الكتب المذكورة في كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» فقط لحوالي ٦،٦٪ (باستثناء عملين قد يتم إضافتهما) بعملية حسابية بسيطة. علاوة على ذلك، فقد وجدنا العديد من المنشورات التاريخية المذكور كل واحد منها أكثر من عشرين مرة بالكتاب، مما يعطي انطباعًا بأن المعدل لا بد أن يكون أقل من ٦،٦٪.

ثانيًا، نجد في كتاب «مصباح الدياجي» أن كتاب القشيري قد ذُكر تسع مرات، والسليمي خمس مرات، وأبو حمد الغزالي مرة واحدة، وصفي الدين بن أبي المنصور مرة واحدة، والاقتباسات من كتاب «حلية الأولياء» المذكور مسبقًا ثماني مرات، و«صفة الصفوة» إحدى عشرة مرة في زيادة سريعة، مع إمكانية وجود السير الذاتية للصوفيين والقديسين مثل كتاب «مناقب ابن الجزار» لابن يحيى الرشيد و«مناقب أبي لرابي» لأبي العباس القسطلاني. بالرغم من عدم زيادة عدد الأعمال المتعلقة بالصوفية التي يتم ذكرها، كما ورد هنا، فقد زادت أجزاء منها بشكل كبير. وبما أن إجمالي عدد الأعمال المذكورة قد فاق الثمانين عملاً، فنصيب كل الأعمال المقتبسة قد ارتفع قليلاً ليصل إلى ٨،٨٪ مقارنة بكتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار».

ثالثًا، يقتبس كتاب «الكواكب» فيما يخص التصوف والمتصوفين: القشيري أربع مرات ورسالة صفي الدين بن أبي المنصور خمس عشرة مرة، و«حلية الأولياء» أربع مرات، و«صفة الصفوة» سبع أو ثماني مرات، و«روض الرياحين» لليافعي و«طبقات الأولياء» لابن الملقن ست مرات، والقسطلاني ثلاث مرات، و«الكوكب المنير في مناقب أبي العباس البصير»، ولكن بما أن الاقتباسات الموجودة في كتاب الكواكب تأتي من أكثر من مائة مصدر، فالنسبة تعد أقل من تلك في كتاب المصباح، كما أن الاعتماد على كتاب صفي الدين يعد ملحوظًا.

أما عن «التحفة» نجد القشيري ذُكر ثلاث مرات وابن الملقن ثلاث مرات، وصفي الدين خمس مرات، و«حلية الأولياء» مرتان و«صفة الصفوة» أربع مرات، و«أفراد الأحد عن أفراد الصمد» لعز الدين بن غانم المقدسي مرة واحدة، و«كتاب محاسن الأبرار ومجالس الأخيار» مرة واحدة، كما يشير إلى الأعمال الثلاثة لبدر البلنسي «روضة السالكين وغاية الناسكين» و«مفتاح الفتوح في مصباح الروح» و«تحفة الأبرار». مقارنة بإجمالي عدد الاقتباسات الذي قل ليصل ما يقرب من ٦٠ مصدرًا فقط، فقد تخطت نسبة الكتب المتعلقة بالصوفية الـ١٠٪، مما يعتبر أكبر نسبة لوثائق الزيارة الأربعة.

ولكن يعد عدد وثائق الزيارة التي قمنا بتناولها هنا ضئيلاً جدًّا لنحكم من خلاله بطريقة إحصائية على معدلات الاقتباس. ما يجب ملاحظة أنه في أواخر القرون الوسطى حين أصبحت عناصر التصوف منتشرة في المجتمع المسلم، زاد وصفها في كل أنواع الأدب حتى تلك التي لم تتناول التصوف بشكل مباشر. ولكن تضاعفت نسبة الاقتباسات المتعلقة بالتصوف في جميعها تقريبًا من ابن عثمان في القرن الثالث عشر للسخاوي في القرن الخامس عشر مما يدل على أن النتائج تتبع الاتجاه نفسه الذي يتبعه تطور التصوف في المجتمع المصري بشكل عام. بالإضافة إلى أن ابن العربي والغزالي اللذين يعدان من أبرز رموز الفكر الصوفي قد ذكرا بالاسم مرة واحدة فقط في وثائق الزيارة الأربع، بالرغم من أنه لا يمكن إنكار تأثيرهما غير المباشر. وكانت أرجح المصادر للاقتباس هي كتب الزيارة الأخرى، وكذلك الأعمال التاريخية والطبوغرافية، مما أدى بنا إلى استنتاج أنه – كما سيُثبت فحص لاحق – أن كتب الزيارة لم تكن أعمالاً عن التصوف والمتصوفين بمعنى الكلمة.

ومن منظور آخر، فإن الصوفيين الذين وردوا في أطروحات الزيارة قد وردوا بشكل موسع في السير الذاتية الصوفية ونظائرها، على سبيل المثال فإن الضيقي (٣٥٧هـ/ ٩٦٨م) قد تم الإشارة إليه في كتب القشيري والسلامي وابن الملقن والشعراني... إلخ.

الوصف المتعلق بالتصوف

حين نتناول أوصاف التصوف والصوفيين في وثائق الزيارة يفرض السؤال نفسه علينا عن كيفية الحكم عما إذا كانت متعلقة بالتصوف والصوفيين. لذلك علينا افتراض بعض الحالات التي قد تكون متعلقة بالتصوف والصوفيين. وفيما يلي تصنيفنا العام:

- تلك التي ترد في أطروحات الزيارة من خلال التعبيرات المباشرة للتصوف والصوفية ونظائرها.
- الحالات الفردية للأشخاص الذين يظهرون في السير الذاتية الصوفية أو في الدراسات الصوفية الحديثة.
- مصطلحات معينة أو المنطق الخاص بالصوفيين بما في ذلك العادات والممارسات الخاصة.
- تلك التي لا تحمل علاقة مباشرة بالتصوف وإنما تستخدم كأدلة ظرفية وتكمن في المؤسسات الدينية مثل الخانقاه والزوايا والرباط.

وهنا فيما يخص رقمي (أ) و(ج)، سوف نسرد قائمة بما يرد في كتب الزيارة حسب الترتيب الأبجدي، بينما سنتناول مع رقم (د) في القسم الثالث المستقل.

الأشخاص المشار إليهم باستخدام تعبيرات خاصة بالصوفية والتصوف

ويمكن تقسيم تلك الحالات إلى أمثلة؛ حيث يتم وصف الأشخاص المقبورين على أنهم صوفيون أو على علاقة بالتصوف، وكذلك أمثلة لغير مقبورين قد ورد ذكرهم في حكايات الموتى وأمثلة للمؤلفين الذين تُقتبس أعمالهم. ولكن ينبغي نقل تحليل غير المقبورين إلى قسم آخر؛ حيث إنهم يُعرفون كصوفيين في الأدب الصوفي الحديث والتاريخي. فبحثنا هنا يقتصر على الأشخاص المقبورين وعلاقتهم بالصوفيين. بمعنى آخر نحن نتحقق لنرى كم من المقبورين يوصفون كصوفيين.

أولاً، فقط ثلاثة عشر من بين إجمالي أربعمائة شخص مقبور تم ذكرهم في كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» مقيدون كصوفيين أو ذوي علاقة بالتصوف. وتتركز تواريخ الوفاة لأولئك الذين تم وصفهم بارتباطهم بالتصوف حول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وبالطبع لا يمكننا الحكم قطعيًّا ما إذا كان هؤلاء الأشخاص قد وصفوا بالصوفية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أو أن المؤلف ابن عثمان قد وصفهم بذلك بأثر رجعي.

ثانيًا، فيما يتعلق بكتاب «المصباح» الذي كتب في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فإنه وعلى الرغم من أن إجمالي عدد المقبورين المعروفين ارتفع إلى ١١٩٣، فإن نسبة الأشخاص المتعلقين بالتصوف من بينهم لا تتعدى ١,٣٪. في حين زاد عدد من أطلق عليهم لفظ «زاهد» عن ٩٥ شخصًا، لذلك ينبغي أن نأخذ الصياغة والألفاظ بعين الاعتبار. وقد تم إدراج بعض الأجزاء من مقتطفات من كتاب «المصباح» في هذا الرقم. كما امتدت سنوات الوفاة الخاصة بالأشخاص المقبورين إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. بالإضافة إلى أن مصطلحات مثل «نقيب السادات الصوفية» يُظهر بذرة تشكيل مجموعات صوفية.

وفي كتاب «الكواكب» (كُتب عام ٨٠٤هـ/ ١٤٠٢م) نجد أنه في الوقت الذي تعدى فيه عدد المقبورين ١٩٠٠ مقبور، قد بلغت نسبة المقبورين من ذوي العلاقة بالصوفية إلى حوالي ١,٦٪. وتتركز سنوات الوفاة للموتى الذين تم وصفهم بالصوفية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، مما رفع العدد ليصل إلى نصف عدد الصوفيين. من المحتمل أن بعض حالات ما قبل القرن السابع الهجري قد تم اقتباسها من وثائق الزيارة الأخرى التي كتبت قبل «الكواكب». كما أن الأجزاء الخاصة بالتصوف تظهر بشكل رئيسي في القسم الأخير من كتاب «الكواكب»؛ حيث أرفق المؤلف قوائم جديدة للمنحدرين. وقد تنعكس هذه الظاهرة على التطور الذي شهد تغلغل التصوف داخل المجتمع. وفي الوقت ذاته هناك جزء مضاف حديثًا، وبالأخص الجزء من الصفحات ٣٠٩ إلى ٣٢١ (الصفحة الأخيرة) وهو الجزء الذي لم يكن موجودًا في كتب الزيارة الأقدم، وهو يحتوي على اقتباسات كثيرة من كتاب صفي الدين بن أبي المنصور. علاوة على ذلك، كما يتضح من ظهور مصطلح مثل «شيخ الصوفية» فقد زاد الإسناد في كتاب «الكواكب» مما جعلنا نرجح وجود مجموعات متعلقة بالتصوف.

رابعًا، عند أخذ الأمثلة في «التحفة» (الذي كُتب عام ٨٨٩هـ/ ١٤٨٤م) بعين الاعتبار، نجد عدد المقبورين الذين وصفوا بالصوفية أو بعلاقتهم للصوفية ٣١ حالة مما يشكل حوالي ١,٥٪ من إجمالي عدد المدفونين. ولكن إن قمنا بإضافة حالات لأشخاص تم نعتهم بمصطلحات متعلقة بالتصوف مثل «طريقة» والنسب المشتقة منها فإن العدد سيزيد إلى ٢,٨٪، وهذا رقم أكبر كثيرًا مما في كتابي «المصباح» و«الكواكب». وتتركز تواريخ الوفاة للصوفيين المدفونين بشكل رئيسي فيما بعد القرن السابع الهجري بزيادة سريعة بعد القرن الثامن. وبالتالي، فإن كل أطروحة زيارة تميل للإشارة إلى صوفيين مدفونين في عصور أكثر حداثة ونعتهم بالصوفيين.

ويكمن الخلل الأكبر في هذه الدراسة في أن أطروحات الزيارة نفسها مكونة من مقاطع مختلفة، وتفتقر إلى المعايير المحددة لتمييز الصوفيين. وبالرغم من أنها مقتطفات من نصوص أخرى، فإنه يمكن لمؤلفي كتب الزيارة إرفاق معانيهم الخاصة للمصطلحات عند استخدامها. وكذلك حتى إن كان الشخص معروفًا كصوفي أو مشارًا إليه في السير الذاتية الصوفية، قد لا ينعت بالصوفي في نصوص الزيارة أو قد يلقب بمصطلحات أخرى، والعكس بالعكس. على سبيل المثال، لم يتم الإشارة إلى ذي النون المصري وابن الفريد كصوفيين في كتب الزيارة، ولكننا بالكاد نجد أية دراسة حديثة عن الصوفية لا تشير إليهما. وهناك أيضًا ألقاب أخرى متعلقة بالصوفية؛ مثل صالح وزاهد وولي. بالإضافة إلى أن التحقيق في التحولات الزمنية الموجودة في كتب الزيارة الأربعة غير عملية وغير قابلة للتطبيق نتيجة للأسباب التي سيتم ذكرها لاحقًا.

مع كل هذا القصور، عند دراسة الارتباط بين الأشخاص المدفونين والصوفيين أو التصوف، نجد أن المقبورين المرتبطين بالتصوف بشكل واضح قد شكلوا نسبة ضئيلة جدًّا (أكبر رقم في أيٍّ من كتب الزيارة الأربعة: ٣,٢٪). وتساعدنا هذه

المعلومة على فهم طبيعة نصوص الزيارة. وكذلك فإن الرقم السابق يمكّننا من استكشاف المسميات الأخرى – مثل الصالح والفقيه – للأشخاص المدفونين بطريقة مقاربة. بالإضافة إلى أن هؤلاء المقبورين يشكلون موضوعات الزيارة، ولذلك فإن الموقف السابق قد يقودنا إلى الخطوط العريضة للعلاقة بين موضوعات الزيارة لعوام الناس ولكبار الصوفيين أنفسهم. ختامًا، فإن التحقق في التحولات الزمنية الموجودة في كتب الزيارة الأربعة غير قابل للتطبيق؛ نظرًا لقلة عددهم، ولأنهم قد يعكسون آراء المؤلف الشخصية. ولكن هناك مجال لتفسير المعدل المنخفض للأشخاص المتعلقين بالصوفيين أو التصوف ما بين المقبورين.

حالات للأفراد الذين يظهرون في السير الذاتية للصوفيين والدراسات الصوفية

هنا سنلقي نظرة على كيفية ظهور الأشخاص في كتب الزيارة، والذين يشار إليهم فيما يمكن أن نسميه السير الذاتية الكلاسيكية للصوفيين، وكذلك أولئك المعروفون في الأدب الصوفي الحديث. والحالات التي نتناولها هنا معظمها من الذين يتم الإشارة إليهم في قصص الأشخاص المدفونين أو – إن لم يكونوا المقبورين – أولئك الذين تُقتبس كتاباتهم في أطروحات الزيارة.

بداية، في كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» نجد مرافقين وأسيادًا لأشخاص مدفونين؛ مثل: الجنيد، وذي النون المصري، وأبي حامد الغزالي، والقشيري، ويوسف بن الحسين الرازي، والتوستاري، وأبي حمزة البغدادي. وكذلك هناك أولئك الذين تُقتبس مقولاتهم والذين يظهرون في القصص؛ مثل: ثابت البناني، والغزالي، ورابعة العدوية، وابن العربي، وذي النون المصري، والجنيد، وإبراهيم بن أدهم (١٦١هـ/ ٧٧٧-٧٧٨م)، ومنصور بن عمار السلامي (٢٥٥هـ/ ٨٤٠م)، وسمنون بن حمزة (٢٩٠هـ/ ٩٠٣م)، وإبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواس (٢٩١هـ/ ٩٠٤م)، ويزيد الريقاشي، وعبد الله بن المعلم. وفي كتاب «المصباح»، عندما نركز على الجنيد، وابن العربي، وذي النون المصري، نجدهم ثلاث مرات ومرتين وتسع مرات بالترتيب. بالإضافة إلى ذلك، وجدنا فقرة لأبي حامد الغزالي وأخرى للسهراواردي. وكان للجزء المقتبس من الغزالي أهمية خاصة يتناول ممارسة سائدة؛ حيث يقوم عامة الناس بالانتحاب على قبر الديناواري على أمل الذهاب للحج بمكة.

أما كتاب «الكواكب» فيشير إلى أسماء بارزة؛ مثل: الجنيد الذي ذُكر خمس مرات، ورابعة العدوية وذي النون المصري اللذين ذكرا ثلاث عشرة مرة لكل واحد منهما، وإبراهيم بن أدهم، والسهراواردي، وأحمد البداوي، وعبد القادر الجيلاني الذين ذكروا أربع مرات لكل واحد منهم، وأبي مدين شعيب، وابن الصباغ، وأبي العباس الهرار، وأبي جعفر الأندلسي، وابن العريف، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي العباس المرسي، وأحمد ابن الرفاعي، وأبي علي الروذبادي، وإبراهيم الخواس، وإبراهيم الديناواري، وأبي بكر الزقاق، وعدي بن مصافر، وعبد الرحمن العطار المدني. كما يجب لتوضيح التسلسل الخاص بالتصوف التأكيد على أن أسماء؛ مثل: أحمد البدوي، وعبد القادر الجيلاني، وأبي الحسن الشاذلي، وأحمد بن الرفاعي هي أول ما نجد في كتاب «الكواكب».

وفي التحفة نجد ما يلي: الجنيد، ورابعة العدوية، وعبد القادر الجيلاني الذين ذُكروا ست مرات لكل واحد منهم، وأحمد بن الرفاعي، وابن الصباغ، وعبد القاهر السهراواردي، وشهاب الدين السهراواردي، وأحمد البدوي، وأبي الحسن الشاذلي، وإبراهيم الدسوقي. كما أنه من الجدير بالذكر أن في كتاب «التحفة» يوصف الجنيد، وعبد القادر الجيلاني، وأحمد بن الرفاعي، وعبد القاهر السهراواردي، وشهاب الدين السهراواردي، وأبو حسن الشاذلي على أنهم حلقة انتقالية أو نقاط النهاية لأنساب التصوف.

كما أن أطروحات الزيارة والسير الذاتية الصوفية قد تناولت الشخصيات نفسها. ويعكس كتاب «الكواكب» – الذي كُتب في ٨٠٤هـ/ ١٤٠٢م – ازدهار التصوف، ومن الممكن مقارنته باثنين من السير الذاتية شبه الصوفية: «رسالة صفي الدين بن أبي المنصور» (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، و«طبقات الأولياء» لابن الملقن (٨٠٤هـ/ ١٤٠١م). على سبيل المثال، من بين ١١٧ شخصًا مذكورًا في نص صفي الدين بنسبة ١٥,٤٪ فقط يظهرون في كتاب «الكواكب». وكذلك ينبغي علينا استثناء شيوخ الإسكندرية المذكورين في «رسالة صفي الدين» من هذه الحسبة (١٦ شخصًا في المجمل، منهم اثنان يظهران أيضًا في «الكواكب»). أما بخصوص نص ابن الملقن، فإن حوالي ٢٥,٣ – ٢٨,٤٪ من إجمالي الأشخاص المذكورين تظهر مرة أخرى في «الكواكب». ونظرًا لأن ابن الملقن كان معاصرًا لابن الزيات – مؤلف «الكواكب» (الذي اقتبس ابن الملقن ست مرات) – كان يمكن للتداخل أن يكون أكبر. ولكنه من المثير للانتباه أن عدد الأشخاص الذين تناولهم ابن الملقن – والموجودين أيضًا في «الكواكب» – يعدون أكثر من مجموع الأشخاص الذين يُلقبون بالصوفيين بشكل واضح. وعلى أية حال، فمن خلال الدراسة السابقة يمكن أن نشهد أن كتب الزيارة لا غنى عنها في دراسة الأولياء في العصور ذات الصلة أو ما يسمى بـ«عبادة القديسين».

المصطلحات والعادات والممارسات الخاصة بالصوفيين

قبل أن نشرع في هذه النقطة، فإن المعايير الخاصة بالمصطلحات المتعلقة بالصوفيين والتصوف تشكل مشكلة. وبالرغم من أنه لا يمكننا الحكم عن مدى انتشار تلك المصطلحات في المجتمع في العصور ذات الصلة، فإن لدينا تعليقات ابن العربي، وكمال الدين القشاني، وشهاب الدين السهراوادري، وضياء الدين السهراوادري، والكلبادي، والقشيري، والمكي، وغيرهم؛ على المصطلحات باعتبارها أداة مهمة لتحديد المصطلحات الصوفية. وكذلك فإن المعاجم الخاصة بالمفردات الصوفية للباحثين المحدثين تعد مفيدة، كما أنه يمكن للدراسات الحديثة عن الصوفية أو الترجمات والطبعات المختلفة من الأعمال الأصلية المتعلقة بالتصوف أن توفر قوائم مصطلحات وفهارس مناسبة. ولكن بالرغم من كل هذه المساعدات ما زلنا لا نملك معايير محددة للتقسيم، ولذلك فقد جمعت مواد معنية بالتصوف، معطيًا أهمية خاصة للاستخدامات داخل كتب الزيارة.

بداية، فإن كل نص زيارة يشير من خلال الشخصيات به إلى الصوفي المثالي الذي يعكس التصوف. على سبيل المثال يقتبس كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» قصة عن كافور الحاكم الإخشيدي مفادها: «أنه (كافور) قد علمنا التصوف»، بينما كتاب «الكواكب» يفرض مقولة أخرى تدَّعي أن التصوف والجهل لا يمكن أن يتصالحا. وفي مناسبة أخرى، سُئل أبو علي الروذبادي «من الصوفي؟» فأجاب: «الذي يرتدي الصوف فوق الطهارة». وكذلك فإن الشخصيات التي تتحدث في نصوص الزيارة تناقش أيضًا ماهية الزاهد وعلاقته بالصوفيين. وحول هذه النقطة – وربما بشكل غير مباشر – تقدم أطروحات الزيارة الجوانب المضيئة المتعلقة بالتصوف. ويمكن لكل ذلك أن يفهم في ظل الانتشار الحتمي، والطبيعة التعليمية الإرشادية لنصوص الزيارة بشكل عام.

ثانيًا، فيما يتعلق بالآداب والعادات لدينا وصف لجلسات الذكر والسمع والمجالس بشكل ملحوظ في كتاب «الكواكب» و«التحفة» والتي تشير إلى أن الصوفيين يجتمعون مع ساداتهم لممارسة الذكر كما علمهم الشيخ صفي الدين، بالرغم من أن المحتوى الحقيقي للذكر ما زال غير واضح. وكقراء نرغب في وجود وصف أكثر وضوحًا للذكر في مدينة الموتى كالذي حصلنا عليه في القرن السابع عشر الميلادي من شهادات شهود عيان في تقرير النابلسي. ويبقى عدم وجود تفاصيل عن الذكر حتى في أطروحة الزيارة التي ألفها الشعيبي سنة ١٦٢١م، إلا أنه قد تناول الموضوع في أعمال أخرى عن التصوف. وفي تقرير النابلسي، بعد صلاة الجمعة في مشهد ابن الفريد بالقرافة، كان هناك رقص وغناء وتواشيح من أبيات كتبها صاحب المشهد خلال جلسة الحضرة. ويمكن لأحد المشاركين الهتاف «أعد» إذا أعجبه فقرة من الأبيات التي تُغنَّى مما يجعل المغني يعيد الجملة. كما تم التأكيد على أن المحاضرات كانت تقام في مدفن السادة المغربية عن العلوم الصوفية. أما عن الذكر الذي أقيم في حضور الخليفة الفاطمي الأمير – الذي وصفه المقريزي – فإنه يبدو غريبًا أن الذكر كان يتم بتلك الطريقة في مثل هذا العصر المبكر.

كما تذكر نصوص الزيارة القليل – إن وجد – عن الأعياد التي يحتفل بها في مدينة الموتى. وحتى من خلال القليل المذكور لا يمكننا الجزم بأن تلك الأعياد هي الموالد أو أعياد ميلاد القديسين كما سنرى لاحقًا. كانت ألفاظ مثل: سياحة/ سياحات، وتجريد/ تجاريد عادة ما تستخدم كثنائيات. وهم مفصلون بشكل ملحوظ في حالة ابن الفريد والهواة الذين سعوا وراء طريق التصوف لحاجتهم إلى التخلص من الأفكار والممتلكات الدنيوية ويهيمون على وجوههم. وكذلك فإن استخدام تلك الألفاظ زاد بشكل ملحوظ بعد كتاب «الكواكب».

ثالثًا، بالنظر إلى المصطلحات الخاصة بالتصوف، نرى مصطلح «حال» بكثرة ملحوظة، ويعني مرحلة أو حالة غير عادية حصرية لكبار السادة. وكذلك مصطلح «فتح» يأتي كنتيجة لـ «سياحة» و«تجريد» المشار إليهما. ومن خلال تلك العملية نجد مصطلحات متعلقة بالسعي في سبيل الله مثل: «جهاد» و«مجاهد» و«اجتهاد». اشتهر بعض الصوفيين بـ «التحقيق» و«المعرفة». كما نرى في تلك



النصوص كلمة «حقيقة» التي تشارك نفس الجذر مع «تحقيق» و«محقق». ويُطلق لقب «مريد» على المبتدئ والطموح في طريقة التصوف. وبالرغم من أن طبقات الصوفيين لم تناقش بشكل منهجي، فإن هناك مصطلحات مثل «قطب» و«مقام القطبانية (القطبية)» و«أبدال». وسوف نقوم لاحقًا بالنظر في المزيد من المصطلحات والألقاب المرتبطة بالموتى والشخصيات في كتب الزيارة.

تشير أطروحات الزيارة إلى مصطلح «الكرامات» بكثرة، مما يجعله أكثر المصطلحات المتعلقة بالتصوف ظهورًا ومناقشةً في هذا المقال. وهذا يعني أن كلمة «كرامة» لم تستخدم فقط مع موتى الصوفيين وإنما مع الموتى بشكل عام. وعلى سبيل المثال، من بين تلك الكرامات نجد طي الأرض، وانقلاب الأعيان، والمكاشفة، وشفاء الأمراض، وقصص الحيوان، وقصص الخلق، وحماية الذات، وقصص التحويل، والانقطاع.

ألقاب المقبورين كما تظهر في نصوص الزيارة

زاهد وزهد – صالح وعابد

يعد «صالح» و«زاهد» و«ورع» أكثر الألقاب شيوعًا في نصوص الزيارة الأربعة. في حين أن لقب «زاهد» كان موضوع عدة كتب تاريخية، وسوف نقوم بالتأكيد على استخدامه في كل نص زيارة وفقًا لترتيب زمني.

أولًا، في كتاب «مرشد الزوار إلى قبور الأبرار» نلاحظ أن الزهاد يشكلون حوالي ٨٫٩٪ من كل المقبورين. وكان من ضمن هؤلاء الزهاد أيضًا «فقيه» وثلاثة «قضاة» وستة «صوفيين» و«أمير». وبذلك فإن لقب «زاهد» كان يطلق بشكل واسع على أي شخص مثل: القاضي أو الصوفي بغض النظر عن التداخل. ويمكننا أيضًا إدراك القرابة بين فكرة الصوفي والزاهد؛ نظرًا لقلة عدد الصوفيين المذكورين في نصوص الزيارة. وكذلك كما نرى من تواريخ الوفاة يتركز الزهاد في كتاب «مرشد الزوار» حول القرن الرابع الهجري.



ولذلك فإن تمركز الزهاد في تلك الفترة لا يختلف عن الأبحاث القديمة عن الزهد، بمعنى أنه قبل منتصف القرن الحادي عشر كان مدى الملقبين بالصوفيين محدودًا مقارنةً بالسنوات اللاحقة. وعلى العكس من ذلك اتخذ الزاهد مكانة أعلى.

ثانيًا، يحتوي كتاب «مصباح الدياجي» على إشارات عدة للزاهد (٩٥ إشارة) كما لو أنه يعوض ندرة المصطلحات الأخرى المرتبطة بالصوفية في ذلك الكتاب. ولكن نظرًا للزيادة الواضحة لعدد المقبورين، بقي معدل استخدام كلمة «زاهد» ثابتًا (٨٪). وبالرغم من ذلك فإن وجود كلمة «زاهد» في كتاب «مصباح الدياجي» أكبر بكثير من العدد الأصلي نتيجة لندرة استخدام المصطلح «صوفي». وكان من ضمن هؤلاء الزهاد: عشرة فقهاء وأربعة قضاة وأربعة علماء وأربعة أولياء ووزيران وصوفي (مع الاعتراف بالتداخل)، وعليه، فإن التشابه بين «زاهد» و«فقير» وندرة «الصوفي» أصبح واضحًا؛ حيث إن المؤلف – ابن الناسخ – لم يستخدم لفظ «صوفي» المستخدم في أطروحات الزيارة الأخرى واستبدل به اللفظ «زاهد». أما تواريخ الوفاة، يؤكد هذا العمل على تواريخ القرون من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين بالرغم من عدم القدرة على مقارنتها بكتب الزيارة الأخرى. ومن ناحية أخرى، يتناول «مصباح الدياجي» أسئلة مثل: «ما الزهد؟».

ثالثًا، معدل لقب «زاهد» وسط المقبورين انخفض إلى ٤،٤٪ في كتاب «الكواكب السيارة» مما يعني أن ٨٤ شخصًا قد لقبوا بالزاهد أو شيء من هذا القبيل، كان من بينهم أحد عشر فقيهًا مما بيَّن التشابه مع الزاهد، وثلاثة صوفيين فقط مما سمح بالتداخل. كما أن تواريخ وفاتهم مالت إلى الحداثة مقارنة بالمذكورين في كتب الزيارة السابقة وتاريخ الكتابة (١٤٠٢م). وفي نفس الوقت نجد من المثير أنه لا يوجد زاهد متوفى بعد القرن الثامن الهجري في هذا العمل.

أخيرًا، في كتاب «تحفة الأحباب» انخفض معدل استخدام لفظ «زاهد» بحدة ليصل إلى ٣،٨٪ (٧٧ حالة)، من بينهم ستة فقهاء وثلاثة قضاة وثلاثة صوفيين. كما ارتفع عدد تواريخ الوفاة بعد القرن السادس الهجري، ومع ذلك كان معاصرو المؤلف في (٨٨٩هـ/ ١٤٨٤م) أشحاء؛ حيث توفي أكثر من نصفهم قبل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

ولي ومجذوب

أما عن لقب «ولي» وجمعه «أولياء» نجد ست حالات في كتاب «مرشد الزوار» وخمس في «الكواكب السيارة» وواحدة في «تحفة الأحباب». وقد تكون تلك النتيجة غير متوقعة. إن استخدام لفظ «ولي» نادر جدًّا بينما جمعه مستخدم في عدة حالات مشيرًا إلى أشخاص دفنوا في بعض البقاع المقدسة. يستخدم ذلك اللفظ لتبجيل بعض الأشخاص غير المحددين من بين المقبورين.

ومعنى «المجذوب» هو من يجذب إلى الله؛ حيث يصلون إلى قمة التوحيد الروحاني بشكل عفوي من خلال التجارب الروحانية أو المعرفية، وليس كنتيجة للخطوات العديدة لممارسة الزهد. وفي أطروحات الزيارة، نجد أولاً في كتاب «مرشد الزوار» مصطلح «عقلاء المجاذيب»، وهم الأشخاص الذين يتمتعون بإيمان ديني، ولكن شُتِّتْ عقولهم عن المألوف فصار سلوكهم غريبًا. ويستبدل كتاب «الكواكب السيارة» بتلك العبارة «عقلاء المجانين»، مما يوضح أن الفكرة متعلقة «بالمجنون» في سياق التصوف. وكذلك استخدام عبارات مثل «جذبة ربانية» و«جذبة إلهية»، والتي توضح ارتباطًا وثيقًا بالتصوف.

ظهور «معتقد» مع الإشارة إلى «فقير» و«عريف» و«قدوة»... إلخ

في الأصل كانت كلمة «اعتقاد» تستخدم بمعنى الإيمان الشديد والتبجيل، ولكنها اكتسبت طابعًا أكثر دقة في تلك الفترة. وجاءت كلمة «معتقد» في المصادر التاريخية لتصف إنسانًا يحترمه الناس عامة أو شخصية مهمة كالسلطان مثلاً. ومن الملاحظ أن عدد المعتقدين بتلك الصلة قد تزايد بسرعة في النصف الثاني من العصر المملوكي، كما هو مثبت بكثرة في كتب المقريزي وابن تغري بيردي وابن هاجر العسقلاني والسخاوي. وعكست كتب الزيارة ذلك الميل؛ حيث إن لفظ «معتقد» لم يظهر أبدًا في «مصباح الدياجي» أو «مرشد الزوار» ليشير إلى أشخاص يُكِنُّ لهم الناس احترامًا. ويمثل كتاب «الكواكب السيارة» بداية الاستخدام الذي ارتفع بشدة أخيرًا في كتاب «تحفة الأحباب» ليصل إلى ١٨ حالة. وبذلك يتضح أن معنى لفظ «معتقد» أصبح أكثر شيوعًا في أواخر العصر المملوكي. في هذا السياق لا يطبق كتاب «تحفة الأحباب» لفظ «معتقد» فقط على الأشخاص المتوفين في تلك الفترة القريبة من تأليف الكتاب ولكن أيضًا بأثر رجعي على أشخاص من القرن السابع الهجري.

يمكننا الآن تعديد ألفاظ غير السابق ذكرها مثل: «فقير» و«عارف» و«قدوة» و«ناسك». يشير لقب «فقير» إلى المحتاج والصوفي. والذي استخدم في كتب الزيارة لا للإشارة إلى شخصية معينة مدفونة وإنما لمجموعات من الناس وبصيغة الجمع. وبالأخص في «الكواكب السيارة»، يقبع الفقراء في الزوايا أو يجلسون في المساجد في ابن الفريد مما يوضح صفات أتباع الصوفيين. وينبغي هنا أن نشير إلى أن أطروحة الشعيبي المكتوبة

في القرن السابع الهجري تشرح هذا قائلة: «الفقراء، أعني الصوفيين».

ويعد لقب «العارف بالله» ولقب «قدوة» من الألقاب التي زاد استخدامها في نصوص الزيارة بعد كتاب «تحفة الأحباب». ويتبع استخدام اللفظين نفس الأسلوب كالمصادر التاريخية التي تستخدمهما بكثرة.

دعونا نتناول الآن نتائج وآثار تحليل ألقاب الموتى السابق ذكرهم، فإذا نظرنا إلى الكتب من «مرشد الزوار» إلى «تحفة الأحباب» وفقاً لترتيب زمني، سنجد استخدام اللفظ «زاهد» الذي كان واسع الانتشار في الفترة المبكرة قد تراجع مع الوقت، في حين ارتفع معدل استخدام ألفاظ أخرى متعلقة بالصوفيين. بالإضافة إلى أن استخدام لفظ «معتقد» و«عارف» و«قدوة» قد ارتفع بشكل حاد في «تحفة الأحباب». كما أن أجزاء عديدة من «تحفة الأحباب» – التي قام المؤلف بإضافتها لاحقًا – قد أظهرت ارتباطًا أعمق بالتصوف؛ حيث تتضمن الكثير من الألقاب التشريفية التي تؤدي إلى تقليل قيمة تلك الألقاب. ولكن عدد نصوص الزيارة التي يتم تناولها هنا قليلة، ولذلك فمن الوارد أن تلك التغييرات ما هي إلا انعكاس لذوق المؤلفين. وعليه، فلن يكون من اللائق التعليق على الاتجاه العام للعصر من خلال تلك البيانات. ولكن في ظل ذلك الاتجاه يمكننا القيام بدراسة مقارنة لنصوص الزيارة في ظل ظروفها التاريخية.

ألفاظ الطريقة

الطريقة والنسبة المشتقة من التصوف

من القرن الثاني عشر إلى الثالث عشر الميلاديين كان من الملاحظ أن الصوفيين قد بدأوا يجتمعون لممارسة الزهد تحت إشراف سادة روحانيين بعينهم، ويتبعون أخلاقهم وتعاليمهم. وخلال فترة تأليف كتب الزيارة بمصر نشطت طرق مثل الطريقة الشاذلية والرفاعية والقديرية. كما قامت المدن بتأسيس منشآت دينية مثل الخانقاه التي ضمت العديد من الصوفيين وتحملت معيشتهم بها بالكامل. على سبيل المثال، قامت خانقاه القوصون – التي تم إنشاؤها عام ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م قرب باب القرافة – بتشغيل خمسين صوفيًّا. كما أن ابن الحاج قد قام بانتقاد بحدة أولئك الصوفيين الذين يمارسون عزلة الزاهد ولا يشاركون في العمل المجتمعي. وعلى غرار ذلك قامت حركة مقاومة من بين الصوفيين أنفسهم كما هو موضح في مقال صبرة في هذا الجزء. ومن المثير هنا أن بعضًا ممن كانوا يظنهم البعض صوفيين ورعين كانوا في الحقيقة يقرأون القرآن مختصرًا؛ حتى يتمكنوا من تناول الوجبات المقدمة هناك. وقد انتقد ابن طولون المؤرخ والعالم هذه الممارسات.

تمثل «الطرق» المذكورة في «مرشد الزوار» ثم «مصباح الدياجي» إلى الطرق أو الأساليب التي يصقل بها العقل. بالرغم من أنه ليس هناك دليل مباشر على قيام المجموعات الاجتماعية، يمكن إدراك وجودها من خلال وصف الزاوية والرباط – الذي سنتناوله بالتفصيل فيما بعد.

بالرغم من أن الطرق المذكورة في «الكواكب السيارة» تحدد علامات الطريق نحو ممارسات الزهد بشكل عام فإن الدليل على وجود المجموعات المنظمة لا يزال ضعيفاً. ويصرح اقتباس لصفي الدين بن أبي المنصور في «الكواكب السيارة» (غير موجود في الطبعة المنشورة): أن أبي العباس القرباغي «كان أحد الشخصيات الصوفية البارزة، وقد عمل بالتصوف، وكان حوله مجموعة مخلصين لطريقته، وكانت الزاوية بيته الثاني». كما أن وجود شيخ الصوفية الذي لقب بمربي المريدين (معلم المبتدئين) ونشاطاتهم الجماعية بالزاوية تدل على تكوين نوع ما من المجموعات. وكما حدث في حالة الشاذلي، بدأت النسبة – التي تمكنا من معرفة ارتباط الأشخاص بأية طريقة، والتي لا تعد حتى الآن دليلاً على وجود المؤسسات الاجتماعية المنظمة في الظهور.

وفي «تحفة الأحباب» تطور لفظ «طريقة» بشكل سريع. كان اللفظ يستخدم في مصطلحات مثل «اتباع طريقة سيده» أو «طريقة القوم» بمعنى طريقة الصوفيين، ولكن المعنى الحرفي لم يشر إلى المجموعات المنظمة التي يشير إليها لفظ «الطرق الصوفية»، بل إلى الطريقة أو الأسلوب الذي تتم به ممارسات الزهد التي قام برواياتها مجموعة متتابعة من عالمي الأنساب، يرجع أصلهم إلى المؤسسين المعروفين وأسياد آخرين. وبالتالي، فإن عادة الشهادة التي يشتق منها الطريقة يشار إليها أكثر في مصطلح «أخذ الطريقة/ التصوف عن فلان». ومن ضمن تلك الأنساب كانت حالة جمال الدين شعيب الرفاعي التي تعود من خلال أربعة وسطاء إلى أحمد بن الرفاعي، أو حالة أخرى ترجع عبر اثني عشر شخصًا إلى الخليفة عمر. وكذلك قد تم تتبع آخرين إلى برهان الدين إبراهيم البرلصي وعبد القادر الجيلاني والجنيد وابن الغزالة. وكانت تلك التحولات في أنساب التصوف تتمثل في الأشياء أو الآثار الملموسة مثل «خيرة» (الرداء الصوفي). وينبغي أن نضيف أن نصوص الزيارة قد استخدمت لفظي «الطريق» و«الطريقة» أحيانًا بالتبادل. لذلك يجب التعامل مع ألفاظ التصوف في ذلك العصر على أنها في تغيير متكرر مقارنة باستخدامها في العصور اللاحقة.

بالرغم من أن الطريقة لا تشير إلى تنظيم منهجي فإنه ليس هناك ما يدعو لإنكار وجود مثل هذه الميول في السياق الكامل



لكتاب «تحفة الأحباب». وكان أحد شيوخ الطريق وشيخ مشايخ السادات الصوفية شرف الدين بن محمد العدلي قد دفن في الزاوية عام ٧٨٨هـ. وفي حالة أخرى، كان عز الدين محمد الهراني- الذي دفن عام ٨٠٩هـ - يمثل النسل المشرف لعبد القادر بالنسبة لصوفيي القديرية (فقراء القديرية). تشهد تلك الأمثلة على عناصر يسعى وراءها الطامحون إلى الحالة الروحانية التي تتمثل في ساداتهم. وكما سيتم الذكر لاحقًا فنحن ندرك تكوين المجموعات الصوفية بشكل جزئي من خلال نشاطاتهم في الزاوية والرباط والخانقاه.

وأصبحت النسبة التي يقال إنها تشتق من الطريقة مميزة، مثل القديرية والرفاعية والشاذلية والعدوية والبرهاني. ولكن يبقى إمكانية أنها لم تكن سوى أساليب روحانية معينة لممارسة الزهد أو يبنى عليها ارتباط مجموعات معينة. وبناءً عليه، فإن وجود تربة الشاذلية التي تستخدم النسبة إلى الطريقة تشير إلى أنها قد توصلت لهوية مشتركة. وكذلك يمكننا من خلال ألقاب كمشايخ الشاذلية ومشايخ الرفاعية تحديد مجموعات التابعين حول سادتهم الروحانيين.

المولد

انتشرت الموالد في العصر المملوكي كمناسبة يتحول عنها احترام القديسين إلى ظاهرة. والجدير بالذكر أن في الدولة الفاطمية السابقة كانت الموالد تقام تبجيلاً في عائلة الرسول مدعومة من قبل الأسرة الحاكمة. ويتضمن انتقاد ابن الحاج لأحد هذه الموالد الإشارة إلى مصاحبة الآلات الموسيقية والغناء للمولد النبوي وارتفاع أصوات الناس بالذكر. وكما يتضح من حالات بين عام ٨٦٦هـ/ ١٤٦٢م وعام ٨٨٠هـ/ ١٤٧٥م يمكن للسلطان أيضًا أن يقوم بتنظيم المولد النبوي. كما أن مولد أحمد البدوي في طنطا ومولد عماد الدين الإمبابي الذي يقام على الناحية المواجهة لنهر النيل من القاهرة كانا مشهورين في العصر المملوكي. وبالأخص في حالة المولد الثاني عام ٧٩٠هـ/ ١٣٨٩م؛ حيث «اجتمع عدد كبير من النساء والأطفال والرجال الفاسدين حتى إنه في صباح اليوم التالي كان ١٥٠ زجاجة خمر كانت مبعثرة في المكان».

وبالعودة إلى مدينة الموتى - كما وضحت سابقًا - يتضح أن الناس ظلوا يزورون القرافة أيام المواسم في الوقت الذي كان يُحرم فيه ذلك كثيرًا. وكان لمولد السيدة نفيسة الذي يقام على مشهدها بضيافة الخليفة شعبية عظيمة حتى إنه أطلق عليه «مولد الخليفة». وبتقديم الحاضر على الماضي، وبازدهار الموالد الواضح في القرافة حتى يومنا هذا - مثل الموالد المقامة للإمام الشافعي والإمام الليث وعمر بن الفريد والسيدة نفيسة - يمكننا التكهن بأن موالد القديسين بالقرافات كانت أحداثًا ذات شعبية حتى في تلك الفترة قيد الدراسة.

لا يوجد أي تسجيل لموالد القديسين في أطروحات الزيارة فيما عدا ثلاثة مواضع: مقبرة المداري (المدرانيون) وتربة تاج الملوك ومشهد علي بن عبد الله. وبالرغم من أن المواسم والأعياد قد تشمل موالد للقديسين فإن الثلاثة أمثلة المذكورة تشير بشكل رئيسي إلى قبور ما قبل الفاطميين. ولذلك فمن الأدق تعريفها بالأعياد العامة كالعيدين أو النصف من شعبان. كما توجد إشارة في كتب الزيارة إلى حال مولد النبي بدون تفاصيل.

ومن الجدير بالذكر أن هناك ندرة شديدة في الإشارة إلى المولد، وذلك يتطلب منا التفكير فيما إذا كانت تلك الموالد تقام في وقت كتابة نصوص الزيارة، وكما يتضح لنا من أخبار العصر قيد الدراسة أن الموالد أصبحت إلى حد كبير سائدة في مصر، ولكن هل ما زال الظن قائمًا بأن داعميها من المؤسسات والأشخاص لم يتطوروا بشكل كامل بعد؟ أو أنه وكما هو موضح أعلاه أن الموالد قد تمتعت بشعبية معينة إلا أنها لم تسجل في كتب الزيارة؟ يجب إيلاء حقيقة عدم تسجيلها تلك اهتمامًا خاصًّا. هل كان ذلك لوضوحها من باب أنها ظاهرة لا تحتاج للتعليق؟ أو أن مؤلفي نصوص الزيارة لم يجرؤوا على إدراجها لسبب ما؟ إن كان استبعادها مقصودًا فهل كان ذلك نتيجة أنها تخرج عن العقيدة الإسلامية؟ أو لأن المؤلفين اهتموا بأنواع أخرى من القراء؟ أو هل يمكن أن يكون من خلال النوع والأسلوب الخاص بنصوص الزيارة لم تكن الموالد من المواضيع المناسبة للتناول؟



سوف أحتفظ بقراري الأخير في هذا الصدد؛ حيث إننا بالكاد بدأنا في استكشاف هذا الموضوع بالتفاصيل، ولكنه سيكون من الأفضل الآن افتراض أنه أثناء تطور نصوص الزيارة – التي كتبت على مدار العصور من قبل العديد من المؤلفين – ظهر أسلوب خاص ولم تكن الموالد مادة مناسبة للتناول. ومما يشير إلى ذلك أنه بالرغم من أن الشعيبي كان ضليعًا في أمور التصوف في أطروحة الزيارة الخامسة قيد الدراسة، فإنه لم يعطِ أية تفاصيل عن حياة الصوفيين في كتاب الزيارة الخاص به. ولكنه بالفعل قد ناقش نظرية وممارسات التصوف في أعمال أخرى.

مدينة الموتى والتصوف

وقد حاولت أثناء عملية توليف الأوصاف المتعلقة بالتصوف والصوفيين في نصوص الزيارة توضيح الموقف الخفي لهذه النصوص، وهي أنها وبالرغم من عدم وضع كل المعلومات عن التصوف فإنها تشير إليها بين الحين والآخر. ولكن هل هناك وجهة نظر أخرى تجعلنا نرى أن كتب الزيارة تتحدث عن التطور التنظيمي للتصوف سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؟ هل يمكننا قراءة نصوص الزيارة بشكل أكثر فاعلية عن طريق ربطها بالتطور المكاني للتصوف المتمثل في مدينة الموتى؟ وكما أشار العديد من الباحثين – بما فيهم كاتب هذا النص – إلى أن مدينة الموتى وجبل المقطم يقدمان للصوفيين مكانًا مناسبًا للممارسات الروحانية. وفي مكان بعيد نسبيًّا عن مركز المدينة يمكن للصوفيين أن يمارسوا ولاءهم الديني بشكل فردي أو جماعي، وقد ينعكس ذلك في نصوص الزيارة. بمعنى آخر يمكنني الجدل بأن مدينة الموتى قد قدمت البيئة المكانية أو الموضع المناسب لتطور التصوف.

ولكن قبل التوصل لهذا الاستنتاج، يجب علينا دراسة تطور التصوف في القرافات عن كثب جنبًا إلى جنب مع نصوص الزيارة. وبعد إلقاء نظرة عابرة على التمثيلات التاريخية للقرافات وجبل المقطم وكذلك المؤسسات مثل الزاوية، سأعرض فيما يلي دراسة حالة عن التكوين التاريخي لذلك المكان الذي تطور فيه التصوف بناءً على مصادر الزيارة.

الحياة في المقابر وجبل المقطم المقدس

مدينة الموتى

يحتوي هذا القسم على مقدمة المناقشة التالية. بدأت القرافة الكبرى والصغرى كمقبرتين عاديتين، ولكن مع مرور الوقت أصبحتا مكان إقامة القائمين على الأضرحة وعمال وقاطني المؤسسات الدينية والصوفيين وحفاري القبور وعائلاتهم جميعًا. ومع ذلك التطور بدأت تظهر المرافق مثل القناة والأسواق والمطاحن وأفران الخبز والمطاعم (في العصر العثماني) والفنادق. كما أن الناس عاشوا هناك فترات أطول عن طريق بناء بيوت بجوار القبور أو الرغبة في العيش هناك لمرثاة الميت وتسليته بعد دفنه؛ حيث كان يعتقد أنه يعاني الوحدة في قبره. ولذلك وصلت مدينة الموتى لمرحلة يصفها ياقوت (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م) «كان هناك مقابر ومشاهد (أضرحة) ومنازل للمصريين وكذلك أسواق وجامع».

وفي عصر المماليك، كانت الإقامة لفترة طويلة أو قصيرة في القرافتين ومنطقة الصحراء شيئًا مألوفًا وكانت الزاوية والترب والمدارس والجامع مواقع تلك الإقامة. وتغير سكان القرافة من أولئك الذين تم ذكرهم مسبقًا إلى سكان عاديين وعلماء إلى أن وصلنا للأزيار والأمراء المهمين، كما ولد أعظم العلماء في تلك المناطق. وهناك حادثة شهيرة لليو أفريكانوس الذي زار القاهرة في ١٥٢٦م بعد الانخفاض الحاد في تعداد السكان؛ حتى إن عدد سكان القرافتين قد بلغ ٢٠٠٠ عائلة تقريبًا. وكذلك سأضيف في هذا الصدد حادثة متعلقة بعادة زيارة المقابر؛ ففي وقت ما قبل عام ١٤٤٠–١٤٤١م، اتخذ الناس سكنًا عند ضريح السيدة رقية لدرجة حالت دون الزيارة هناك.

وليس من الصعب التخيل أن مناطق مثل مدينة الموتى كما تم وصفها توفر بيئة مناسبة للتربية الروحية. فهناك يمكن للشخص أن يبقى بقرب مقابر العديد من الشخصيات العظيمة التي اشتهرت بالإيمان والورع. كما كانت تلك المنطقة مليئة بكل أنواع المؤسسات الدينية والمقابر المهجورة والأماكن الشاسعة التي وفرت أماكن لا غنى عنها للممارسات الصوفية، مما جعل القرافتين مكانًا لتجمع حجاج مكة والجنود المتوجهين لأرض المعركة، أو موقع تدريب الجنود على لعبة البولو، أو ملجأ بعد الزلازل. وكذلك، يوفر كل قبر ومشهد ومؤسسة دينية في مدينة الموتى بقعة قيمة للصوفيين للقيام بممارساتهم الروحانية.

المقطم – الجبل المقدس

بالرغم من أن جبل المقطم ليس عاليًا، فقد افتقر منذ بداية التاريخ الإسلامي إلى أي نوع من النبات، مما جعل منه بيئة قاسية ومقفرة تشكل منطقة حدودية لعالم الأحياء. ومن منظور كوني، ما كان العالم فيما وراء مدينة الأحياء إلا صحراء الموت. ودائمًا ما يذكر هذا الجبل في نصوص الزيارة بشيء من الألفة كما لو كان شخصًا أو كائنًا ما، بالإضافة إلى كونه مكانًا للدعاء المستجاب. وتسرد أطروحة الزيارة الخاصة بالشعيبي الأماكن مستجابة الدعاء، مثل جبل عرفات والمسجد النبوي الشريف

والحرم بالقدس وجبل المقطم. وكان الجبل أيضًا يعرف كجزء من سيناء أو من سلسلة الجبال الشاسعة من القدس للصين. الجميع يحترم ذلك الجبل؛ سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين؛ حيث يعتبرونه مقدسًا.

يعيش الصوفيون حياة الانقطاع أو السياحة في الجبال كجزء من ممارساتهم الروحانية. إن الكتلة الصخرية المقفرة بالمقطم المليئة بالوديان والكهوف توفر المساحات المثلى. ويمكننا سرد عدة روايات من نصوص الزيارة، مثل تلك الخاصة بشيخ الصوفية أبي عبد الله محمد بن جابر وأبي عمرو عثمان بن مرزوق. وفي قصية معروفة، قام ابن الفريد في مرحلة التجريد الافتتاحية له بدخول الجبل وممارسة السياحة بأحد وديانه. كما اشتمل المقطم على مؤسسات دينية مختلفة، والتي من شأنها توفير بقاع للممارسات الروحانية. بالإضافة إلى أن ضواحي المقطم امتدت على جوانب القرافتين واستخدم المقطم والقرافة بالتبادل في الصياغة، حتى إن المقطم كان مكانًا لتحقيق مختلف الأغراض عينها، والتي تميزت بها القرافة.

«الرباط» و«الزوايا» و«الخانقاه»

سوف أحصر ملاحظاتي هنا حول «الرباط» و«الزوايا» و«الخانقاه»، حيث وُجِدت هذه المؤسسات الثلاث في مدينة الموتى. كما أن نصوص «الزيارة» قد تناولت العديد منها رغم عدم تطرق كل من ابن دقماق أو المقريزي لها. كما أن نصوص «الزيارة» تعكس التطور التاريخي لهذه المؤسسات الثلاث بشكل جيد وفقًا لمشاعر الناس تجاهها.

أولاً، فيما يتعلق «بالرباط»، فالرباط الوحيد الذي ورد ذكره في «المرشِد» هو رباط الفقيه نصر، بينما ذُكِر في كل من «المصباح» أربع مرات، و«الكواكب» أربع مرات و«التحفة» تسع مرات؛ حيث أورد التحفة «رباط بنت الخواس» والذي كان مكانًا للأرامل والأيتام وعقد مجالس العلم والوعظ على غرار ممارسات الطُرق الصوفية. وعلاوة على ذلك، فإن رباط الأمير جانباك كانت تُعرف في الأصل باسم «تربة الفاضل» ولكن بعد إعادة بنائها عدة مرات عُرفت باسمها الحالي. ولقد أدى هذا التحول في الاسم من «تربة» إلى «رباط» إلى عدة تحسينات منها: تجديد التربة وتوسيعها وإعادة طلائها وتزويدها بحوش ومقعد وإسطبل ومطبخ وميضة. كما تم بناء كُتاب بأعلاها وكذلك صهريج وحوض لسقاية الماشية وسبيل. وتم أيضًا إعادة بناء البئر. ووُجِد بها شيخ وخمسون صوفيًّا وحافظو القرآن ومريدون للشيخ وفراش وبواب... إلخ. ومن الجدير بالذكر أن ابن الصقيلي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) وأخاه الأصغر (ت ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م) قد دُفِنا بهذه



المقبرة أيضًا. وفي ضوء محتوياتها هذه تبدو هذه المنشأة مماثلة للخانقاه الوارد ذكرها لاحقًا، ومن المحتمل أن تكون ظهرت في العصر الأيوبي.

أما بالنسبة للزاوية فلقد تمت الإشارة إلى واحدة فقط في كتاب المرشد، وهي تلك الخاصة بأبي عبد الرحمن رسلان (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٦م). وقد أضاف «المصباح» نموذجًا آخر ليصبحا بذلك اثنتين؛ حيث أورد تحديدًا أنه يمكن للمرء أن يجد بزاوية فخر الدين الفارسي أصحابه وأتباعه. أما «الكواكب» فقد أفاض في ذكرها؛ بحيث وصل عددها إلى ثلاث عشرة زاوية يقطنها الصوفيون والفقراء. كما احتوت هذه المباني أيضًا على أضرحة للأولياء. وأخيرًا، يسرد التحفة أكثر من خمسين زاوية بما في ذلك تلك الموجودة خارج الجبانات وفي الصحراء والتي لم يرد ذكر أيٍّ منها في أية مصادر أخرى. وتشير زيادة عدد الزوايا هنا إلى زيادة البناء والمرجعيات المكتوبة.

ويمكن دراسة ما كُتِب عن هذه الزوايا على النحو التالي: يجب أن يخلف شيخ الزاوية وريثًا له بحيث تكون الأولوية لمن هم من نسله أو أحد أتباعه. وفي هذا السياق تعتبر علاقات الدم ذات أهمية قصوى. وعلاوة على ذلك، فإن العديد من الصوفيين والفقراء والشيوخ كانوا يقطنون هذه الزوايا. وبالتالي، فمن المحتمل أنه كان يتم دفن أقارب الشيخ وتلاميذه وخادميه في

مقابر متجاورة داخل الزاوية، وبالطبع الشيخ نفسه. كما أنه كان يمكن تغيير اسم الزاوية حسب تغيير الشيخ. وبناءً عليه، فقد تنوعت طرق بناء الزوايا؛ حيث كان بعضها عبارة عن مساجد تم تحويلها إلى زوايا. وكانت الزوايا تظل نشطة طالما كان صاحبها ومريدوه يؤدون الشعائر الدينية فيها، ولكن في حالة توقف هذه الشعائر تصبح مجرد مقابر. وتم التعبير عن هذا الواقع من خلال الكلمات التالية: «تم هجر الزوايا وأصبحت حاليًا مقبرة». وكان هناك تمييز واضح بين «الزوايا» و«الرباط»، فأحد الشيوخ كان يمتلك زاوية ورباط ولكنه دُفِن بالرباط في الجبانة. ولقد عاش مؤسسو الزوايا بداخلها أثناء القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي كما كان يقوم بعض معلمي الزوايا بالتدريس في أماكن أُخرى مثل مسجد ابن طولون.

أما بالنسبة للخانقاه فلم يرد عنها أي ذكر في المرشِد. ولم يرد في المصباح سوى ذكر خانقاه الشريف أما خانقاه سعيد السعداء وخانقاه بقطمر (الموجودة بمدينة الموتى) فلقد ورد ذكرهما في الكواكب. كما ذُكِر خمسة آخرون (إحداها موجودة بمدينة الموتى) في التحفة. وبالمقارنة على سبيل المثال مع الخانقاه المذكورة في خطط المقريزي – حيث ورد في جزء واحد منه ٢١ مثالاً على الخانقاه، يوجد تسعة منها على الأقل بمدينة الموتى – فإن عدد الخانقاه المذكورة في نصوص الزيارة قليل جدًّا. ولكن قد يبدو هذا الأمر مُحيرًا بالنسبة لمن هم معتادون على وثائق الوقف والمصادر التاريخية الأخرى. فكيف يمكننا إذن تفسير حقيقة أن نصوص الزيارة لم تورد ذِكر الخانقاه بشكل كبير على عكس الزوايا؟ ودائمًا ما كانت الخانقاه تحت رعاية الصفوة من أبناء الأسر المالكة، فكانوا يغدقون عليها أموالاً كثيرة من خلال دخل الوقف، ويعمل بها الكثير من الصوفيين بينما كانت الزوايا تتمحور حول الشيخ وأتباعه والعاملين وعائلاتهم. وكان هدفهم الأسمى خلافة وتقدير الموروث العلمي أو النسب الممتد للشيخ مؤسس الزاوية. وبالنسبة لقاطني الجبانات فقد ظلت الزوايا تحمل أهمية خاصة. وبما أن الخانقاه كانت نادرة الوجود داخل الجبانات وكانت أكثر ارتباطًا بالصفوة من أبناء الطبقة الحاكمة، فلم يعرها العامة اهتمامًا كبيرًا. كما أن ندرة ذكر الخانقاه في نصوص الزيارة قد تؤدي بنا إلى فرضية أن العامة كانوا يقصدون الزوايا الملحقة بالجبانات وليس الخانقاه للدعاء. كما يتضح من ذلك أيضًا الاختلاف بين نصوص الزيارة، والتي كانت تعكس رغبات الشعب والسجلات التاريخية التي غالبًا ما توضح الوقائع المرتبطة بالأسر الحاكمة. ومن المثير للإحباط أيضًا أن نصوص الزيارة لا تخبرنا بالظروف الفعلية لممارسات التقشف داخل هذه المنشآت. وبدلاً من ذلك يجب علينا البحث عن هذه التفاصيل في المذاكرات المفعمة بالحيوية التي خلفها الرحالة العثمانيون.

مدينة الموتى كمركز جذب للتصوف

وقبل التطرق إلى العلاقات المساحية الممثلة في مدينة الموتى، أود أن أقوم بتلخيص نموذج تطور تربة الصوفية (جبانة الصوفية) من نصوص الزيارة.

وخارج باب النصر بميدان القباق بمنطقة الصحراء وفي أعقاب توقف السلطان الناصر محمد عن الذهاب إلى المنطقة في عام ١٣٢٣م، شرع الناس في تشييد المباني هناك. وكان أول من شرع في البناء هو الأمير قراسنقر الذي أنشأ جبانته، وصهريجًا ومسجدًا أعلاها. ويليه نظام الدين الذي قام ببناء جبانة، وصهريج أمامها، واتبع عادته هذه الأمراء والجنود وسكان الحسينية مما أدى إلى تكدس الطريق. وعقب ذلك حصل الصوفيون بالخانقاه الصالحية على فدانين وأحاطوهما بسور وقاموا بتحويلهما إلى جبانة، ألحقوا بها ركنًا من بناء الأمير قراسنقر ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م. وترتب على ذلك تدفق الكثير من الناس لزيارة من دُفنوا هناك ورغبتهم في أن يتم دفنهم هناك أيضًا. وعندما تسلم الشيخ شمس الدين البلالي زمام الأمور بالخانقاه الصالحية بدأ في قبول المال مقابل السماح للناس بدفن ذويهم بالجبانة. وأدى ذلك إلى دفن عدد من الأشخاص ذوي السلوك الآثم، وتحولت الجبانة إلى مكان لتجمع النساء ومكان للتسلية. ولم يكن في منطقة الصحراء بقعة مماثلة لهذه التربة التي استطاعت جذب العلماء والمحدثين والأولياء.

وفي ضوء هذه الرواية يمكننا معرفة الظروف الخاصة بالجبانات الموجودة بمنطقة الصحراء، والتي تم دفن الصوفيين المنتسبين للخانقاه الموجودة بقلب القاهرة فيها. ولكن ظل الوضع العام والممارسات الدقيقة للتصوف داخل مدينة الموتى مبهمًا بالنسبة لنا.

وفي الوقت ذاته تصف كتب الزيارة عدة مواقع جذابة بمدينة الموتى؛ حيث تقع مقابر الأولياء والصوفيين حول المنشآت المتناثرة مثل الزوايا. وفي هذه المواضع تتضح الأنشطة الخاصة بجماعات معينة (خاصة الصوفيون) وشبكتهم الإنسانية وتطوراتهم الزمنية. ولقد زخرت نصوص الزيارة بنتائج التحقق من علاقات القرابة (المعلم/ وأتباعه) وعدة صلات أخرى تستند إلى الموطن الأصلي والتي تم الحصول عليها من خلال عِدة مصادر أخرى (مثل السير الخاصة بالصوفيين) مما جعلنا نضع تصورًا تفصيليًّا للعلاقات الإنسانية الممتدة داخل مدينة الموتى. ومن ثم، فإنني






سوف أتناول منطقتين من ضمن هذه المناطق الجذابة وهما: المنطقة المحيطة بزواية صفي الدين والرُبع الممتد من أبي السعود مرورًا بالوقفية وحتى ابن عطاء الله.

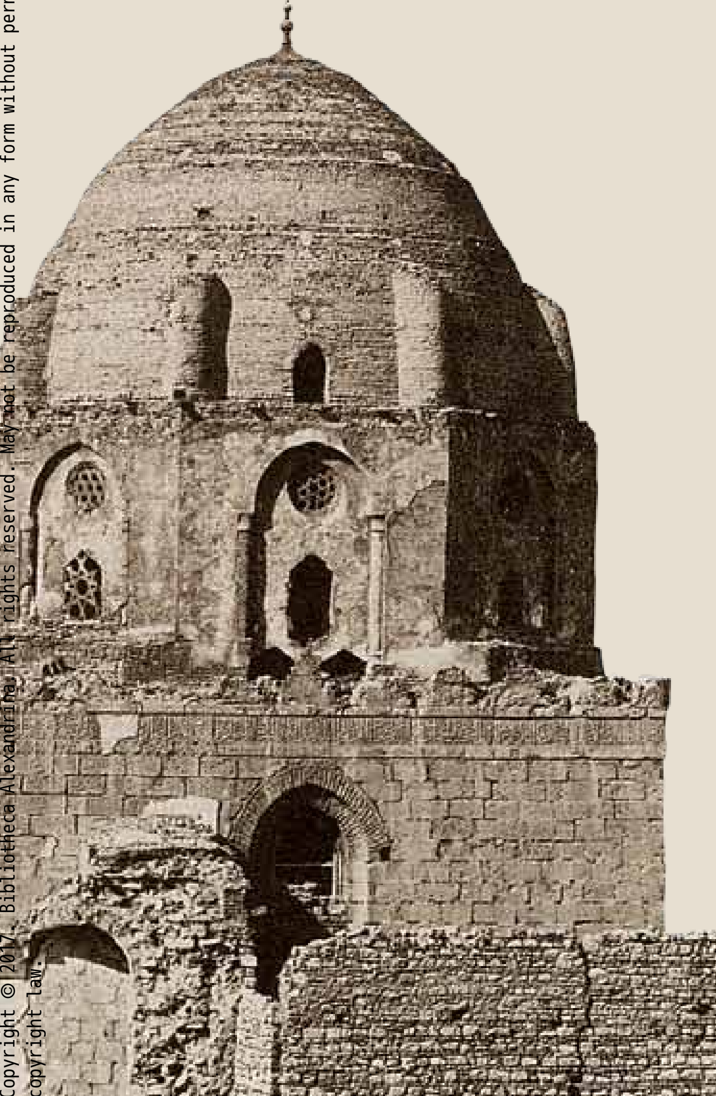
وسوف نتناول أولاً منطقة زاوية ابن قُفل زاوية صفي الدين المجاورة لها كأول مثال ملموس. وفيما يتعلق بهذه المنطقة يحتوي ما كتبه ابن الناسخ في نهاية القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي على أول ذكر للمنطقة. لذلك فسوف أعرض قليلاً عن هذا الوصف على أن أتناولها ضمن مجموعة من المعلومات المقارنة المأخوذة من نصوص الزيارة. فوفقًا لابن الناسخ قد وُجِد بربع الشامية بجبانة الكُربة: زاوية (أ) أبي الحسن علي ابن قُفل، حيث دُفن بداخل القبر اثنين من أبنائه، ويليها (بالجهة الغربية من الزاوية وفقاً لما ورد بالتحفة) (ب) قبر كل من أبي قاسم المراغي و(بالجهة الجنوبية من الزاوية وفقًا لما ورد بالتحفة)، وكذلك (ج) أبي عبد الله محمد ابن النعمان، ويوجد أيضًا زاوية (د) صفي الدين بن أبي المنصور. لذلك يتضح لنا من خلال التشكيل المساحي وجود عدد من المقابر والجبانات المتجاورة بين كل زاوية والأخرى.

وفيما يلي عرض للبيانات الخاصة بالأشخاص المدفونين هناك: فلقد كان (أ) زاهدًا (٥٥٦-٦٤٧هـ/ ١١٦١-١٢٥٠م) يتحلى بنور الولاية والفِراسة والمكاشفة واشتهر بتدريب مريديه. أما (ب) فلقد كان زاهدًا هو الآخر وتوفي عام ٦٨٣هـ/ ١٢٨٥م، مُخلفًا وراءه تراثًا متميزًا عن التصوف. ولقد حظي بصداقة ابن الصباغ، وقيل إنه وصل إلى مرتبة «القطبانية» (وهي أعلى درجات الولاية). أما (ج) (ت ٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م) فلقد قام ببناء زوايا عِدة في أماكن مختلفة وكان أحد أتباع (أ). ولقد اشتهر (د) بكتابة الرسالة ويمكن تتبع نسبه إلى أبي مديّن مرورًا بالحرار والأندلسي. ويمكن القول إن هؤلاء الأشخاص الأربعة قد تواجدوا في آن واحد.

أما بالنسبة لعلاقات هؤلاء الأشخاص ببعضهم البعض، فالمعلومات السالفة غير كافية. لذلك إذا أردنا إعادة النظر فيها مع استخدام معلومات وروايات أخرى من سير الصوفيين فسوف تظهر أبعاد أخرى. ومن غير المعقول أن تكون تلك الزوايا متجاورة بهذا الشكل ومتنافسة في الوقت ذاته. وبناءً عليه، فسوف أتطرق إلى العلاقات بينهم من خلال ثلاث نقاط.

تتعلق النقطة الأولى بمالكي الزاوية: (أ) أبي الحسن علي ابن قُفل و(د) صفي الدين بن المنصور. فلقد خصص صفحات في كتابه عن (أ) وأورد به تفاصيل كثيرة عن حياته. ويمكن اعتبار ذلك علامة للتوقير أو الاحترام. وإذا أخذنا في الاعتبار أن (د) صفي الدين كان صديقًا لابن الصباغ؛ أحد أتباع الشاطبي، وأن ابن عطاء الله المتصوف الشهير قد حلَّ ضيفًا بالزاوية الخاصة بـ (د) فيمكن القول إنهم جميعًا ينتسبون إلى الشاذلي. وعلى الرغم من أن (أ) ابن قُفل قد وُلِد في دمياط كما هو مذكور في المصباح، وعلمًا بأنه مهداوي (أي ترجع أصوله إلى المهدية بتونس) فإن كل من (أ) و(د) قد ارتبطا ببعضهما البعض من حيث النسب الفكري.

ثانيًا، سوف أقوم بإلقاء الضوء على الرابطة بين مقبرتي (ب) المملوكة للمراغي و(ج) المملوكة لابن النعمان والمجاورتين للزوايتين المملوكتين لـ (أ) ابن قُفل و(د) صفي الدين. ولقد خصص صفي الدين في كتابه بابًا بأكمله عن (ب). ووفقًا لهذا الكتاب فلقد كانت علاقتهما قوية كالأشقاء لمدة تجاوزت الأربعين عامًا. وعلى الرغم من أنه قد وُلِد بصعيد مصر فإن دراسته تحت إشراف الصباغ جعلت من الممكن ربط (ب) بالشاذلي. ووفقًا لهذه الظروف فإنه يمكن القول بوجود علاقة متناغمة بين (أ) ابن قفل و(د) صفي الدين. أما عند دراسة وضع (ج) ابن النعمان فيتضح وجود ترابط أكبر. فلقد تلقى ابن النعمان الخِرقة (الزي الصوفي) من



(أ) ابن قُفل وتأثر به بشكل كبير. كما أنه يقتبس المعلومات بشكل مباشر من كتاب (أ) مصباح الظلام. ومن ناحية أخرى فلقد تعرف ابن النعمان بشكل شخصي على الشاذلي وكان من أصل مغربي هو الآخر بل وقام أيضًا بمنح الخِرقة لشرف الدين الأخ الأصغر لابن عطاء الله (الشاذلي). ومن ثم، فإن (ج) ينتسب هو الآخر للشاذلي وقد قربته هذه التفاصيل من (د) صفي الدين أيضًا. وتأكيدًا على ذلك فإن (ج) يشير إلى حصوله على هذه المعلومات من مصدرها الأصلي (د) في كتابه السابق ذكره.

ثالثًا، يتضح من خلال ما تناولناه أن النسب إلى الشاذلي قد ظهر بكثرة في مختلف المراحل في هذه العلاقات مشكلاً علاقة شخصية رئيسية. ويجب هنا إضافة أن (د) صفي الدين قد أشار إلى الشاذلي في كتابه وانتسب كل منهما فكريًّا إلى أبي مديّن. كما أن من أحد أهم أتباع أبي مديّن هو عبد العزيز المهداوي الذي يمكن ربطه بـ (أ) ابن القفل المهداوي الأصل هو الآخر كما هو مذكور في المصباح. ويمكن أيضًا أن يكون عبد المحسن المهداوي الذي تحدث عن (أ) ابن قفل في نصوص الزيارة هو نفسه عبد العزيز المهداوي.

وبالإضافة إلى ذلك، إذا تتبعنا حالة مواقع الدفن المذكورة في نصوص الزيارة وفقًا للتطور الزمني مع الأخذ في الاعتبار الحيز الزمني الذي كُتِبت فيه نصوص الزيارة، فإن المعلومات التالية يمكن وضعها في نص الزيارة الرابع من التحفة خاصة في عمليات الدفن المتتالية وممارسات الطُرق. أي أن نسل (ب) المراغي (ت ٨١١هـ/ ١٤٠٩م) يمكن أن يكون قد دُفِن في نفس مقبرة جده وكذلك تربة (ج) ابن النعمان؛ حيث دُفن العديد من أحفاده مثل ولده (ت ٧١٢هـ/ ١٣١٣م) وشهاب الدين النعماني (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). كما دُفِن في تربة (د) صفي الدين وابن أحد أحفاده (شهاب الدين أحمد والمتوفى في ٧٣٩هـ/ ١٣٣٨-١٣٣٩م) وخادمه تقي الدين أبي بكر (ت ٧٢٠هـ/١٣٢٠م). وتحت إشراف شهاب الدين أحمد ظل الصوفيون يمارسون الذكر كما أسسه صفي الدين.

وكما يتضح لنا فقد تشعبت العلاقات الإنسانية القوية لتشكل مجموعات صوفية كبيرة ترتكز إلى الممارسات التقشفية، مثل الذكر. ويعتمد الترابط الوارد ذكره هنا على الأدلة التاريخية التي تم الحصول عليها من خلال مواقع الدفن والزوايا. وكذلك فإن الترتيب المكاني يعكس بوضوح الترابط الإنساني بين من عاشوا في هذا المكان.

وننتقل الآن إلى الحالة الثانية التي تستند بشكل كبير إلى كتاب الكواكب مع إضافة بعض المعلومات من كتاب التحفة حول الربع الذي يبدأ من أبي السعود. ويماثل هذا الربع مع المنطقة الممتدة عند طرف جبل المقطم وتمثل الحد الجنوبي لزائري هذه المنطقة.

وتعد أول تربة (أو زاوية) ملك لأبي طالب، وهو شقيق الشيخ أبي السعود، والذي خَلَفَ شقيقه في طريقة الزهد والعبادة، وعُرف عنه تمجيده لفضائل أخيه. وعلى بوابة نفس التربة يقع قبر أبي العباس القراباغي الذي انشغل بالتصوف وجمع حوله الكثير من مريدي طريقته. ولقد عاش بزاويته في القاهرة، حيث قام بتدريب مريديه. ولقد تنبأ أيضًا بأن خليفته سيأتي من العراق، الأمر الذي تحقق بالفعل. وبجوار مدفنه يقع قبر وجيه الدين البارانبالي (ت ٦٧٠هـ/ ١٢٧١-١٢٧٢م أو ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) إمام مدرسة الشريفية، لكنه في الوقت ذاته كان يُدعى الفقيه والصوفي والزاهد، وقد ظل في عزلة حتى وافته المنيه.

أما التربة الثانية (أو الزاوية) فكان لأبي العباس الباصر بن غزالة، حيث دُفِن بها عدد من العلماء والأولياء. ولقد تمت الإشارة إليه في كل من التحفة والكواكب بالألقاب التالية: القدوة ومُربي المريدين بأدبه وشيخ الطريقة ومؤذن الحقيقة والقطب. ولقد كان أحد تلامذة أبي أحمد الأندلسي الذي التحق بالطرق الصوفية على يد الصوفي المغربي الشهير أبي مدين. ولقد كان هو الآخر من المغرب وكان كفيفًا ولديه العديد من الكرامات. كما أن طريقته مارست التجرد (أي نكران الذات) والتقشف واتباع نظام غذائي قاس لم يكن يحتوي سوى على القراقيش والليمون المملح، مما جعل عشرة من الفقراء يلجأون إلى زاوية أبي السعود لما اشتهرت به من جودة الطعام. ولكنهم وجدوا أن هناك أيضًا تُقدم القراقيش والليمون فرجعوا خائبين ليتفاجئوا بأن ابن غزالة قد تنبأ بالأمر كله. ومن هنا تتضح الرابطة الروحانية القوية بين ابن غزالة وأبي السعود. وكذلك فإن التواصل بين أصحاب الزوايا لم يكن محدودًا فلقد أضاف صفي الدين تعليقًا يفيد برغبة ولي في دفن زوجته إلى جواره.

ودُفن في هذه التربة أيضًا عدد من الأولياء وخدام ابن غزاله وأحفاده؛ حيث كان أكثرهم شهرة يحيى بن علي الصنافيري (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)، والذي عُرِف عنه أنه صوفي ذو جذبة إلهية (أو ربانية) وقيل أيضًا إنه وصل إلى مقام القطبانية. ولقد تأكدت ولايته وأظهر الكثير من الكرامات، فكانت تُرسل إليه النذور من اليمن وجذبت سمعته العديد من رفقائه.

أما التربة الثالثة (المشهد أو الزاوية التي لا تزال قائمة حتى الآن) فهي للشيخ أبي السعود ابن أبي الأشعر الوسطي (ت ٦٤٤هـ/ ١٢٤٧م) وحاز على مكانة القطب. ووفقًا لكتابي الكواكب والتحفة فلقد دخل إلى الصوفية عن طريق أحمد بن الرفاعي – الأمر الذي يكاد يكون مستحيلاً – وكان على علاقة

صداقة حميمة بالحرار. وبعد فترة من العزلة حصل على الفتح، ثم أحوال الملكوت وأحوال الآخرة، وجعل من ذكر الله قاعدة لنفسه، ويقال إن هذا النوع من الذكر معروف لعدد من المؤمنين في بلدان مختلفة. كما أنه التقى بالخضر، ورعى مريديه، وتمكن من إتقان الحقيقة الصوفية والفتح المحمدي. وجاءه أيضًا السر الأحمدي، وأدى به إلى مقام القطبانية.

وبجانب هذه التربة دُفنت زوجة القراباغي بأول مقبرة، ويليها ابنه وزوجة ابنه وحفيدته. كما دُفن بالقرب منهم خليفتا أبي السعود وأبنائهما واثنين من خادميه. وهذا يدلل بقوة على أهمية إدارة العائلة للتربة أو الزاوية. وفي الجانب الشرقي أمام الزاوية تقع تربة أبي طرطور الذي كان على علاقة أخوية قوية مع أبي السعود.

وهناك تربة أخرى تقع في جنوب زاوية أبي السعود، حيث دُفن أبو عبد الله محمد وفاء الشاذلي وخادماه. ولقد ذُكر في التحفة أن وفاء قد اشتُهر بالكرامات والأهوال وجماعة من الأتباع المنتسبين إليه. ولقد دُفن معه ولداه علي وأحمد، وكذلك ولدا أحمد وأحد أتباع علي. ومن هنا يمكننا رؤية التطور المتتابع للجبانات ووجود الجماعات الإنسانية المرتبطة بهم.

وتقع أيضًا الخانقاه الخاصة ببقطمر في الربع وذلك على الرغم من أن الإشارة إلى الخانقاه في نصوص الزيارة كانت استثنائية. ولقد دُفن هناك عدد من العلماء والصوفيين، خاصةً شيوخ الخانقاه.

وأخيرًا، نصل إلى شُقة (القطاع الفرعي) لابن عطاء الله، حيث تم دفن عدد من الأولياء. وكان أولهم ابن أبي جمرة (ت ٦٩٩هـ/١٣٠٠م)، والذي عاش داخل مدينة القاهرة، وقد عُرفت زاويته أثناء كتابة الكواكب. ولقد ضمت التربة رفات ابنته وأكثر من خمسة عشر متوفى، كان من بينهم قُضاة ومحتسبون وكذلك المنتسبون إلى المذهب المالكي. ويتضح من ذلك كيفية مساهمة مذهب تشريعي بعينه لتكوين الجبانة، حتى وإن كان هناك تضارب بينها وبين الأماكن الأصلية والأنساب المعرفية. ووفقًا للمعلومات الواردة بالتحفة فلقد دُفن شمس الدين حفيد ابن جمرة (ت ٨٠٠هـ/ ١٣٩٧-١٣٩٨م) في هذا المكان، حيث عمل مفتيًا بدار العدل وكان من قاطني القرافة الأصليين. وكذلك فإن ابنه بدر الدين محمد كان من الشخصيات الهامة في المذهب المالكي، كما وُجد بهذه المنطقة أيضًا القاضي ضياء الدين القستالاني، وأحد أحفاد أبي الحسن الشاذلي نفسه.

كما يوجد بالجوار أيضًا تربة أحد الصوفيين، وهو محمد بن اللبان الذي اشتُهر بعدة كرامات، ويرجع نسبه إلى أبي الحسن الشاذلي من خلال أبي العباس المرسي. ويقع بجوار تربته مباشرةً تربة حسين الشاذلي، ويليهما تربة المغاربة التي عُرفت أيضًا بتربة الشاذلية وابن الحاج، وهو أحد أتباع ابن جمرة ومؤلف كتاب المدخل، حيث دُفن هناك بجوار أبي القاسم المغربي. ويحدد التحفة ثماني علاقات بين الشيخ وأتباعه؛ بحيث يكون كلٌ منهم «قطب» أو «عارف» ومن ضمن هؤلاء كان صفي الدين التونسي.

وكانت حدود منطقة الزيارة تنتهي عند حوش ابن عطاء الله الذي يرجع نسبه إلى عبد الرحمن العطار من خلال المرسي، أبو الحسن الشاذلي وعبد السلام ابن مشيش. ودائمًا ما كان يحتشد داخل هذا الحوش عدد من الصوفيين والعلماء؛ مثل القاضي محيي الدين المغربي زوج ابنة ابن عطاء الله وشمس الدين الزراكشي وولديه. ويمكن أن يكون أبو عبد الله محمد السويسي المشار إليه في هذه المنطقة في كتاب التحفة، أحد شيوخ السخاوي مؤلف التحفة.

وكما رأينا فإن ثاني الأماكن الهامة يتكون من شبكة كبيرة من العلاقات الإنسانية بين الشاذلية (أو المغاربة) حيث يترابطون من خلال النسب ويشغلون حيزًا بعينه. ومما سبق يمكننا القول إن إعادة تسمية الزاوية بسبب تغير مالكها أو العائلات أو المعارف أو الخادمين المدفونين هناك قد ساهم في تشكيل تصميم الجبانة. كما وُجدت أيضًا ممارسات تتعلق بالتصوف يؤديها الشيوخ، وكذلك تركّز عدد المقابر وفقًا للمذهب أو المنشأ أيضًا، علمًا بأن الجبانة قد أنشأها الصوفيون وعاشوا بها، فقد دُفن بها العديد من الشخصيات التي شغلت مناصب دينية أو حكومية هامة. كما أنه من خلال المقارنات الموجودة في كل من التحفة والكواكب استطعنا استكشاف مراحل تطور الجبانات وأنساب المدفونين هناك. ويقع الربع الثاني على أكثر الحواف انخفاضًا بالقرافات، ويمكن القول إن هذه المنطقة كانت مجرد حد خارجي امتد سريعًا كموقع للدفن ومكان لممارسة الزهد والتقشف.

الخاتمة

بدلاً من تلخيص ما تم تناوله في المناقشة السالفة فسوف أقوم بطرح تعليق يرتكز على ثلاث نقاط؛ حيث تتناول النقطة الأولى العلاقة بين ممارسة زيارة القبور والتصوف. فقد كان أحد أكثر أهم مآرب زائري مدينة الموتى هو إجابة الدعاء. وقد جاءت نصوص الزيارة في هذه المواقف لتصور دورة سلوك الزائر، والتي تبدأ بقيامه بالدعاء أمام قبر أحد الأولياء الذي يقوم بدوره بتقديم شفاعته إلى الله نيابة عنه، وبالتالي يتقبل الله دعاء الزائر وتضرعه. ولم أجد في أيٍّ من كتب التراث الإسلامي ما يشير إلى أن الموتى من الأولياء يقومون بتحقيق الأدعية بأنفسهم دون تدخل من الله عز وجل. ولا يمكن استثناء الله من هذه الدورة؛ حيث إن ذلك سيعد إخلالاً بجوهر العقيدة الإسلامية كديانة قائمة على التوحيد.



لقد قمت فيما سبق بتحليل خطوات تحقيق الدعاء بالتفصيل، لذا لن أتطرق إليها ثانيةً هنا. إلا إنه يجدر الإشارة إلى أن أحد الاحتمالات التي تقول إن إجابة الدعاء من خلال الشفاعة قد ارتبط بانتشار التصوف. وهل يمكن القول إنه نظرًا لقيام زائري هذه الأضرحة باستحضار صور أولئك الأولياء الذين يرجون شفاعتهم في أذهانهم قد أدى إلى تقديس أولئك الصوفيين؟ ولست أنا الذي أؤكد أن فكرة إجابة الدعاء في حد ذاتها مقتصرة على أتباع التصوف، ولكن زيادة الاحترام والتبجيل تجاه بعض الأشخاص استند على انتشار هذه الفكرة، وهذا قد يؤدي إلى ظهور فكرة أن الصوفيين قد مارسوا قوة كبيرة، وأن تكوين الجماعات قد استند إلى ذكراهم وكونهم نموذجًا يحتذى به. وفي هذا السياق يمكن القول إن هناك تقاربًا بين نصوص الزيارة والتصوف. وفي سياق التصوف يمكن أن تكون طريقة إعجاب الصوفيين بشيخهم وتبجيلهم له حتى بعد وفاته وتقديرهم للصلات التي تربطهم به قد أثرت على المجتمع في نطاق واسع وأدت إلى رواج ممارسات الزيارة.

وعلاوة على ذلك، فإنه يفترض أن خلال زيارة مدينة الموتى وما حولها كانت تتاح للزائرين فرصة زيارة الزوايا أو أيٍّ من المنشآت الأخرى والتعرف على أنشطة الصوفيين. لذلك فقد أشارت نصوص الزيارة إلى مواقع الزوايا لهذا السبب. فنجد على سبيل المثال أن أثناء زيارته للقرافة عام ١٧٠٤م وجد النابلسي حضرة (جلسة صوفية) منعقدة في جبانة ابن الفريد. ولقد كانت المساحة الواسعة لمدينة الموتى هي التي أتاحت مثل هذه المناسبات.

ثانيًا، عندما نعيد النظر في العلاقة بين كتب الزيارة والتصوف نجد أن مقدمات نصوص الزيارة قد احتوت على تقدير أقل للشخصيات الصوفية مقارنةً بالصحابة والتابعين. ومن ثم، يجب ألا نقع في فخ تكرار النصوص المتعلقة بالصوفيين في كتب الزيارة، وذلك على الرغم من أنني قد أخذت حذري في هذا المقال من الأجزاء الخاصة بالصوفيين وأوضحتها في ظل السياق الذي نتناوله.

وفي الوقت ذاته نؤكد أن العديد من الشخصيات الصوفية الهامة قد ذُكِرت في نصوص الزيارة. فهناك فقرات تسرد السير الخاصة بذي النون وابن الفريد أو الشاكران لم تقل في طولها أو محتوياتها عن السير الأخرى. كما أن كل نصوص الزيارة تحتوي على شخصيات توضح الهدف السامي من التصوف، وكان ذلك يتم أحيانًا من خلال الحوار. وفي هذا السياق يمكن القول إن نصوص الزيارة تحتوي على عدة عناصر تنويرية حول التصوف حتى وإن كان ذلك بشكل غير مباشر. كما أن الفرق بين ما هو صوفي وغير صوفي كان مبهمًا في هذا الوقت. فلقد كان الصوفيون هم من يهاجمون الأماكن «الفاسدة»، مثل تلك التي تبيع الخمور أو من يستشهدون في الهجمات ضد الصليبيين أو حتى من حاولوا تحطيم وجه أبي الهول.

ولا يعقل هنا – وفقًا للبيانات التي تم تحليلها في هذا البحث – أن يتم تقديم الصوفيين في مقابل العلماء أو الفقهاء في إطار تضاد ثنائي. فلقد صنفت نصوص الزيارة أيضًا الموتى في عدة مجموعات: أهل التصوف والصحابة والعالم والقاضي والقارئ والواعظ. إلا أن هذا لم يكن تصنيفًا دقيقًا؛ حيث تداخلت الألقاب مما أدى إلى العديد من الحالات التي لُقِب فيها الصوفيون بالفقهاء أو القضاة أو العلماء في آن واحد.

واستنادًا إلى العلاقة بين الصوفيين ونصوص الزيارة، فإن حياة الصوفيين في هذه الفترة التي شملت عددًا من الممارسات مثل العزلة في المناطق الجبلية، قد نُظِر إليها بشكل إيجابي في نصوص الزيارة، بل ومن المحتمل أن تكون هذه النصوص قد بالغت في وصف هذه الحياة. وكذلك فإن كرامات من دُفِنوا في هذه المقابر المذكورة في نصوص الزيارة وافقت النمط المتبع في سير الصوفي. فلقد أصبحت حكايات الكرامات المبالغ فيها جزءًا لا يتجزأ من السرد الموجود بنصوص الزيارة، موفِّرةً بذلك مادة مناسبة لزائري القبور الذين طالما أرادوا قصصًا مؤثرة وسهلة الحفظ. لذا فإن كلاً من نصوص الزيارة وسير الصوفية تتماثل في هذا السياق.

ولنعد مرة أخرى إلى النقطة الثانية، فعلى الرغم من أن نصوص الزيارة تحتوي على عدد من الحكايات الخاصة بالكرامات فإنه يأتي السؤال: لمَ لا يوجد سوى قدر ضئيل من الإشارة إلى التصوف؟ وكما أشير سابقًا فإن فعل الزيارة نفسه كان يمارسه كافة الطبقات الاجتماعية بدءًا من السلطان إلى عامة الشعب. ويتضح ذلك جليًا في حالة الوزير الذي أُهدي إليه كتاب المصباح. ويمكن القول إن نصوص الزيارة لم تكن تستهدف في المقام الأول قارئين من المتصوفين. كما أنني أفترض أن فكرة التصوف في حد ذاتها لم تكن الهدف الرئيسي من نصوص الزيارة. وقد يرجع ذلك إلى أن الممارسات الخاصة بزيارة القبور وأسلوب الوصف المتبع في نصوص الزيارة كان موجودًا بالفعل منذ عهد ابن عثمان (ت ٦١٥هـ/ ١٢١٨م) أي قبل انتشار التصوف في مصر. فإن الأسلوب المتبع في نصوص الزيارة، والتي تُعد جزءًا من الثقافة العربية المكتوبة، قد اقتدى بسابقه؛ فاتُّبع أسلوب يتسم بالتواضع. وبالتالي، فإن نصوص الزيارة قد كُتبت لتكون نوعًا أدبيًا مستقلاً في حد ذاته. وعلى الرغم من المعرفة الكافية لدى مؤلفي هذه النصوص بالتصوف، فإن كلاً منهم كتب عنه بشكل مستقل أو لم يتطرق إليه كثيرًا. ونُدلِل على هذه الفرضية بحالة الشُعيبي الذي لم يخض في موضوع التصوف بالتفصيل في نص الزيارة الذي كتبه، على الرغم من كونه خبيرًا بالموضوع وألف عددًا من

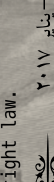


الأعمال عن نظريات التصوف وممارستها وينتسب إلى الأحمدي. فلقد اتبع الإطار الذي تم استخدامه في نصوص الزيارة السابقة وأضاف بها مجرد معلومات عن التصوف. كما أنه تمت الإشارة إلى ابن الزيات مؤلف كتاب الكواكب في كتاب التحفة بخانقاه «السيارقة» إلا أنه لم يبدِ أي اهتمام بهذه المنشأة أو غيرها من الخانقاه، بل قام بالكتابة عن المقابر الموجودة بمدينة الموتى.

وبالنظر إلى الأنشطة المجمعة المشار إليها في نصوص الزيارة، نرى في كتاب التحفة لفظي «الطريق» أو «الطريقة» واللذين يشيران إلى الأسلوب أو الوسيلة أو مجموعة من الأفراد، وذلك على الرغم من أن الفرق بين الكلمتين عادةً ما يكون مبهمًا أو غير موجود في الأساس. كما أن نصوص الزيارة أوضحت حالة النسب مثل الشاذلية أو الرفاعية، والتي بدأ على أساسها تحديد المنتمين إلى الجماعات المشاركة في الممارسات الجماعية للعبادة تحت شيوخ معينين. ووفقًا لنصوص الزيارة فلقد امتد هذا النوع من النسب لفترة المماليك. كما أن المقابر الخاصة بمن مارسوا هذا النشاط كانت مجاورة لبعضها البعض، وفي حالة تربة الشاذلية قاموا بإنشاء جبانة خاصة بهم. ويبدو أن تكوين هذه الجماعات الصوفية كان يوضع في تصميم المقبرة، وتعد نصوص الزيارة من المصادر المفيدة في هذا السياق. كما أن الآثار بما في ذلك أجساد «الأولياء» قد ذُكِرت هي الأخرى في نصوص الزيارة، وقد تنم هذه الظاهرة عن احترام وتبجيل الناس لهم. ولقد تقبل الصوفيون هذا الحماس بسلاسة شديدة؛ نظرًا لما يكنونه من تقدير لعلاقاتهم بشيوخهم المتوفين.

أما النقطة الثالثة فتتناول مدينة الموتى كمكان للتصوف؛ فالأوصاف الخاصة بالمتصوفين في نصوص الزيارة تتركز في مواقع معينة قليلة العدد، من بينها موقعان جذابان. وفي هذه المواقع حول الزوايا ومقابر المتصوفين نجد أن مقابر أيٍّ من كان له علاقة بالتصوف قد دُمِجت؛ وبالتالي يتم سرد المفردات والحكايات الخاصة بالتصوف في نصوص الزيارة في هذا الإطار. وقد مكنا البَحث في هذه المواقع من إعادة النظر في مراحل هذه العلاقات الممتدة تاريخيًّا وبدايتها. ولقد خلفت هذه المواقع عددًا كبيرًا من الجبانات والمقابر وسير المتصوفين كما كتبها أتباعها، مما أدى إلى وجود اقتباسات عديدة من حكايات الشيوخ المؤسسين بنصوص الزيارة.

وعلاوة على ذلك، فإن مدينة الموتى قد وفرت قاعدة مكانية للتصوف في مصر؛ حيث كانت المكان الذي يجتمع فيه الناس ويتدربون على ممارسات التصوف وتشكيل حياتهم من خلال العزلة وممارسات التقشف والممارسات الجماعية. أي يمكن القول إن نصوص الزيارة يمكن لها أن تساعدنا على أن ندرك كيف تم تاريخيًّا تشكيل مساحة للتصوف. وفي هذا السياق كان جبل المقطم بطبيعته القاسية ذا أهمية قصوى. كما أنه يجب التأكيد على أن الإسهاب في ذكر ووصف الزوايا قد قابله ندرة شديدة في الحديث عن الخانقاه.



حكاية مصر وبلاد السودان في العصر العثماني

اسم الكتاب: حكاية مصر وبلاد السودان في العصر العثماني.

المؤلف: مصطفى كامل عبده.

الناشر: الهيئة العامة للقصور الثقافة.

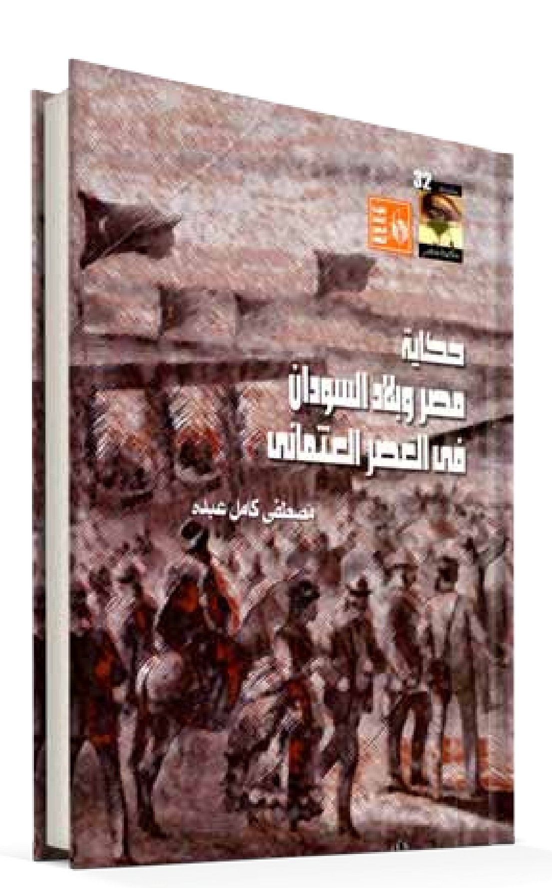
تاريخ النشر: عام ٢٠١٤م.

عدد الصفحات: ٤٨٠ صفحة.

عرض: محمد غنيمة.

يتناول هذا الكتاب تقييمًا شاملاً عن العلاقات المصرية بدول حوض النيل في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، وبذلك يسد ثغرة مهمة في الكتابات المتعلقة بدراسة تاريخ العلاقات المصرية وتعميقها إلى ما قبل أسرة محمد علي، والأطروحة المركزية للكتاب تجيب عن عدة أسئلة، أهما: سبب أو أسباب عدم تطرق مؤرخي العصر العثماني إلى الحديث أو الإشارة إلى التجارة بين مصر وبلاد السودان خلال الفترة، وذلك على الرغم من أن مؤرخي العصور الوسطى والرحالة العرب قد اهتموا بالحديث عن علاقة مصر التجارية ببلاد السودان في زمنهم. فهل لم تكن علاقة مصر التجارية ببلاد السودان على قدر كبير من الأهمية مما جعلهم لا يهتمون بالحديث عنها؟ أو أن الأحداث السياسية التي كانت تمر بها مصر أهم في نظرهم من الحديث عن هذا الجانب ؟!

يعد هذا الكتاب الخارج عن مضمون بحث من الدراسات التي تميزت بالجدة والأصالة؛ فقد استعان المؤلف بالكثير من مصادر البحث التي تنوعت بين الوثائق المنشورة و غير المنشورة والمراجع العربية والأجنبية، مما يمثل ثَبتًا هائلاً أمد المؤلف بمرجعية هائلة واستفاد منها بشكل جدي في الكتابة، وقد فندها المؤلف على الشكل التالي فيقول: «اعتمدت هذه الدراسة بشكل أساسي على الوثائق غير المنشورة المحفوظة بدار الوثائق القومية، والمتمثلة في سجلات المحاكم الشرعية. وهنا يجب الإشارة إلى الصعوبات التي واجهت



الباحث بسبب ندرة المادة العلمية الخاصة بالدراسة؛ فقد أشرنا في البداية إلى عدم تناول مؤرخي العصر العثماني المعاصرين للفترة هذه بأي شكل من أشكاله، وكلفنا هذا تتبع وحدات أرشيفية كاملة علنا نجد وثيقة تتعلق بموضوع البحث. كما اعتمدت الدراسة على بعض المصادر العربية الخاصة بمؤرخي العصر العثماني لإبراز الوضع السياسي والاقتصادي لمصر؛ حيث كان الوضع السياسي عاملاً مؤثرًا على حجم المبادلات التجارية بين مصر وبلاد السودان».

أرجع المؤلف السبب الرئيسي في اختيار القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين ليكونا المدى الزمني الذي يعزو إليه دراسته، إلى رغبته في أن يكون البحث مكملاً لعمل تيرنس ولز الذي تناول العلاقات التجارية بين مصر وبلاد السودان بداية من القرن الثامن عشر حتى عام ١٨٢٠م، وبذلك تتضح لنا صورة العلاقات التجارية بين مصر وبلاد السودان خلال ثلاثة قرون من حيث تطورها ما بين الازدهار والتدهور، الصعود والهبوط، وتأثيرها على الوضع الاقتصادي لمصر خلال العصر العثماني.

يقع هذا الكتاب في ٤٨٠ صفحة، في شكل خمسة فصول، ألحق بها المؤلف كل المصادر والوثائق التي اعتمد عليها في صياغة بحثه، والتي حق الاعتماد عليها والاقتباس منها، مهد المؤلف لكتابه وأبرز ما كانت عليه العلاقات التجارية بين مصر وبلاد السودان منذ عصر ما قبل التاريخ، وحتى نهاية العصر المملوكي.

جاء الفصل الأول يوضح مفهوم بلاد السودان من العصور الوسطى، وحتى فترة الدراسة، مع ذكر الممالك التي اشتملت عليها بلاد السودان، كما تناول الطرق التجارية التي ربطت مصر ببلاد السودان، موضحًا المحطات المهمة التي كانت تتوقف عندها القوافل. بالإضافة إلى توضيح كيفية إعداد وتنظيم القوافل التجارية بداية من شراء البضائع والسلع، وحتى إتمام الرحلة التجارية، مع توضيح المخاطر والمشكلات الطبيعية والبشرية التي كانت تتعرض لها القوافل.

ناقش عبده في الفصل الثاني مجتمع التجار على أساس أن العنصر البشري هو المحرك الأساسي والفعال في الحركة التجارية والتبادل التجاري، وبدونه لا يوجد تبادل تجاري. وتم تقسيم التجار على أساس طبيعة عمل كل مجموعة، فكان هناك التجار السفارون الذين تخصصوا في التجارة مع السودان الغربي والأوسط، والذين كانت غالبيتهم من المغاربة على اختلاف انتماءاتهم المكانية. كما أبرز دور التجار الآخرين الذين شاركوا المغاربة في التجارة مع السودان الغربي والأوسط. كما أوضح دور الجلابة المصريين والسودانيين في التجارة مع السودان الشرقي وجلب الرقيق منه وغيره من البضائع. وقد ناقش هذا الفصل إشكالية بداية ظهور منصب شيخ طائفة الجلابة.

أما الفصل الثالث فقد سلط المؤلف الضوء على شكل الصادرات والواردات؛ حيث تمثلت الصادرات المصرية إلى بلاد السودان في الأقمشة والمنسوجات، والودع، والخرز، والمرجان، والعقيق، والمسابح والعقود، والنحاس، وغيرها من البضائع، مع إبراز أهمية كل منها بالنسبة لبلاد السودان. واشتملت البضائع الواردة من بلاد السودان على الذهب، والرقيق، والجمال، وريش النعام، والعاج، والتمرهندي، وغيرها من بضائع، موضحًا أهميتها للسوق المحلية المصرية، وكذلك أهميتها للسوق العالمية من خلال تجارة العبور.

ركز المؤلف في الفصل على تجارة الرقيق والذهب على أساس أنهما كانا البضاعتين الأكثر أهمية في الواردات المصرية من بلاد السودان؛ فالجزء الخاص بتجارة الرقيق يتناول الشكل التنظيمي والإداري للعمل داخل أسواق الرقيق، والمسئوليات التي تقع على عاتق كل مسئول داخل السوق، كما تناول التزام سوق الرقيق وتطوره. وأوضح طرق عرض الرقيق بالأسواق، وعملية شرائه وبيعه، والعيوب التي وجدت به، وأسعاره، وظاهرة هروبهم من مالكيهم. ويتناول الجزء الخاص بتجارة الذهب أسباب تدفقه إلى مصر بصورة كبيرة في أوائل الحكم العثماني لمصر، وتطور وروده ما بين الصعود والهبوط خلال فترة الدراسة. كما يوضح أسباب قلة وروده إليها منذ نهايات القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن السابع عشر. بالإضافة إلى إبراز استخدامات الذهب الوارد إلى مصر خلال فترة الدراسة.

أما الفصل الأخير فيرصد ويناقش المؤلف فيه مسألة تمويل العمليات التجارية وأشكاله المتمثلة في الشركات بأنواعها، والمضاربة أو القراض، والأمانات والودائع، والقروض النقدية والتجارية، وبناءً على هذه الأنظمة التمويلية تم رصد تطور الحركة التجارية بين مصر وبلاد السودان. كما أوضح عملية تسويق البضائع السودانية وكيفية إتمامها. بالإضافة إلى إظهار الأماكن المخصصة لبيعها، والوكالات المعدة للجلابة، وتوضيح الأسواق وأنواعها ببلاد السودان. وقد ناقش أيضًا فرضية دور التجارة مع بلاد السودان في نشأة رأسمالية تجارية محلية.

في نهاية الكتاب أردف المؤلف كتابه بخاتمة وافية عن الاستنتاجات الأساسية وما خرج به خلال دراسته. وبهذا يعد هذا الكتاب دراسة قوية وإضافة جديدة أزالت الغبار عن كثير من الموضوعات الهامة التي أغفلها الباحثون وعن تلك الفترة التي شابها الغيوم والضباب.

حسن رمزي

يقدم

زبيدة ثروت ✦ كمال الشناوي

حسين رياض

شمس لا تغيب

يوسف فخر الدين • عايده هلال

ثريا فخري • نظيم شعراوي

لطفي عبد الحميد • كمال ثروت

والصحافي الكبير

موسى صبري

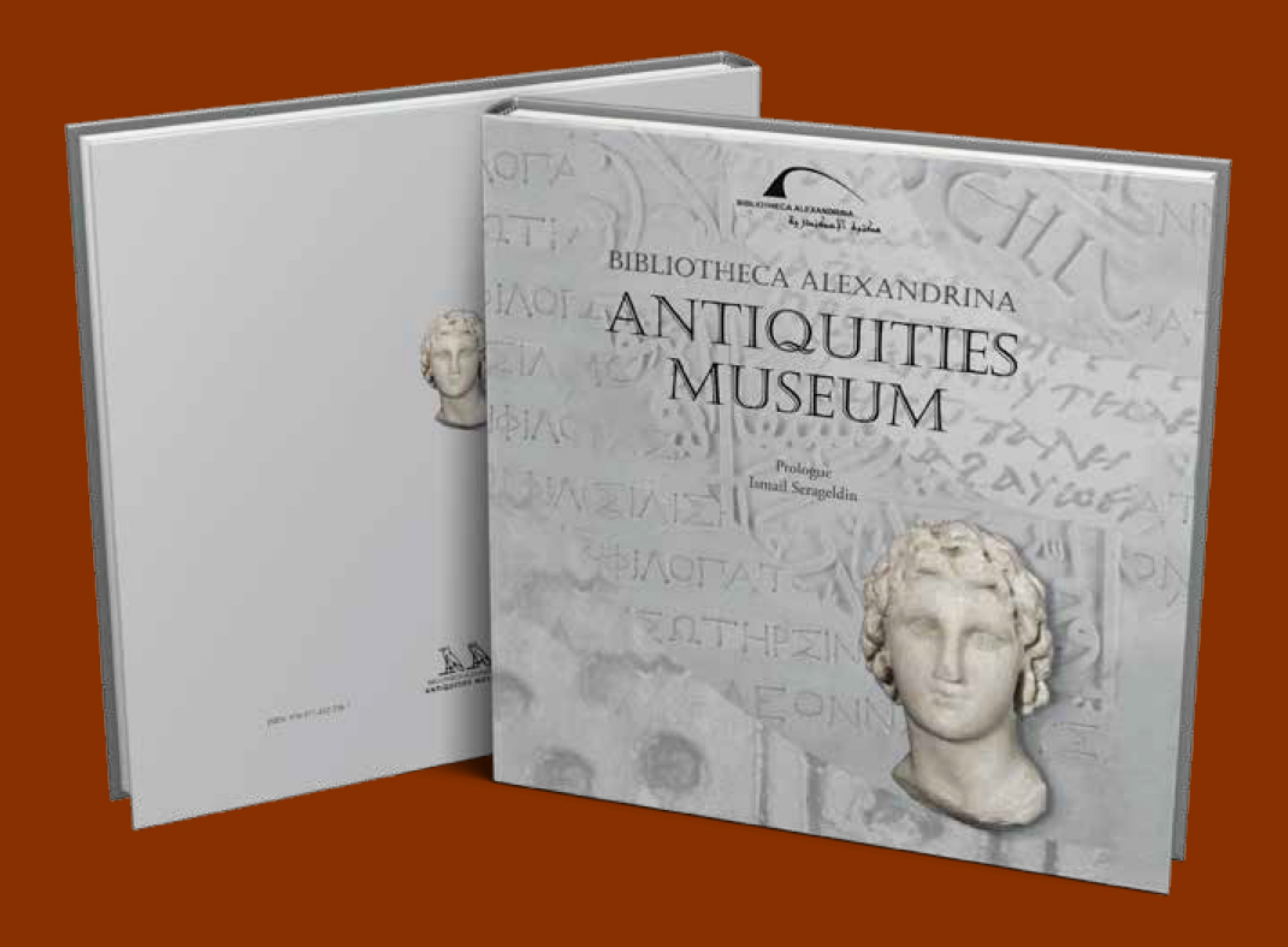
اخراج

حسين حلمي

تصوير فيكتور انطون

انتاج وتوزيع : شركة أفلام النصر

من إصدارات مكتبة الإسكندرية



للحصول على مطبوعات مكتبة الإسكندرية؛ يُرجى الاتصال بمنفذ البيع:
تليفون: ٤٨٣٩٩٩٩ (٢٠٣)+ داخلي: ١٥٦٠–١٥٦٢
فاكس: ٤٨٢٠٤٧٦ (٢٠٣)+
البريد الإلكتروني: sales@bibalex.org



الاثنين والدنيا
العدد ٥٢٩ – ٣١ يوليه ١٩٤٤

امبراطورة ايران تواسى منكوبى الزلزال

صاحبة الجلالة امبراطورة ايران تواسى أحد الأطفال ، ممن فقدوا آلهم فى الزلزال الذى حدث فى منطقة كركان بشمال ايران . وقد كانت جلالتها برفقة صاحب الجلالة الامبراطور حيث تفقدا المنطقة المنكوبة وواسيا أهلها

٢٠ مليما